Seri Bunga Rampai 06

ALOKASI HUKUM ISLAM
DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL

Ahmad Hasan Ridwan | Ahmad Fathoni | Asep Arifin
Badri Khaeruman | Cik Hasan Bisri | Dede Kania
Deddy Ismatullah | Mustofa | Nurrohman Syarif
Siah Khosi'ah | Utang Rosyidin

Cik Hasan Bisri (Penyunting)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Seri Bunga Rampai 06

ALOKASI HUKUM ISLAM
DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL

Ahmad Hasan Ridwan | Ahmad Fathoni | Asep Arifin
Badri Khaeruman | Cik Hasan Bisri | Dede Kania
Deddy Ismatullah | Mustofa | Nurrohman Syarif
Siah Khosi'ah | Utang Rosyidin

Cik Hasan Bisri (Penyunting)

Alokasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional
Penulis: Asep Arifin, dkk.
Penyunting: Cik Hasan Bisri
Desain Cover: Mang Ozie

Penerbit:
Pusat Penelitian dan Penerbitan
LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung

ISBN: 978-602-51281-4-1

Hak Cipta: pada Penulis
Cetakan Pertama: Mei 2018

Dilarang mengutip, memperbanyak, dan menerjemahkan sebagian atau keseluruhan isi buku ini tanpa izin dari Penerbit, kecuali kutipan kecil dengan menyebutkan sumbernya yang layak

PEDOMAN TRANSLITERASI
HURUF ARAB KE HURUF LATIN

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا		ط	th
ب	b	ظ	zh
ت	t	ع	‘
ث	ts	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	h	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dz	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sy	ء	’
ص	sh	ي	y
ض	dh		

Vokal Pendek		**Vokal Panjang**		**Diftong**	
ـَ	a	ـَا...	ā		
ـِ	i	ـِيْ...	ī	اَيْ	ay
ـُ	u	ـُوْ...	ū	اَوْ	aw

PENGANTAR PENYUNTING

Tulisan yang disajikan dalam buku ini berasal dari beberapa sumber: laporan penelitian yang tersusun dalam ringkasan disertasi, makalah yang dipresentasikan dalam diskusi MMR, dan makalah yang dipresentasikan dalam perhelatan ilmiah lainnya. Tulisan tersebut disusun mulai dalam wujud yang paling abstrak yakni pada level pemikiran pakar tentang hukum Islam, transformasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional, integrasi hukum Islam dalam sistem hukum nasional, hingga wujud hukum Islam yang paling konkret, yakni putusan pengadilan. Hal itu semua menggambarkan tentang hukum Islam sebagai hukum yang hidup dan bahan dalam pengembangan sistem hukum nasional, khususnya di Indonesia.

Secara internal sistem hukum Islam, dalam hal ini struktur dan substansinya bersifat otonom. Struktur hukum Islam meliputi beberapa gugus yang saling berhubungan, yakni gugus syari'ah, gugus ilmu, gugus fiqh, gugus fatwa, gugus qanun, gugus qadha, gugus idarah, gugus amal, dan gugus adat (pola perilaku). Sementara itu, substansi hukum Islam meliputi beberapa bidang yang mengalami perkembangan dalam berbagai komunitas dari waktu ke waktu. Bidang tersebut meliputi: ibadah, munakahah dan waratsah, muamalah, jinayah, siyasah, aqdhiyah, dan bidang lainnya yang masih terus berkembang. Sistem hukum Islam itu berinteraksi dengan sistem hukum lainnya, terutama dengan sistem hukum Eropa Kontinental (*civil law system*), sistem hukum Anglo Sakson (*common law system*), dan sistem hukum lokal (*customary law system*). Ketika terbentuk berbagai negara nasional (*nation state*s), dalam berbagai kawasan, terjadi proses integrasi antar berbagai sistem ke dalam sistem hukum nasional. Dengan kata lain, tanpa kehilangan otonominya, hu-

kum Islam dan sistem lainnya, menjadi ”bahan baku” dalam pengembangan sistem hukum nasional, dalam hal ini sistem hukum nasional Indonesia.

Isi tulisan dalam buku ini disusun secara kronologis. Mulai dari yang paling abstrak hingga yang konkret. Mulai dari produk pemikiran para pakar (gugus fiqh atau fatwa) sampai yang sangat konkret, sebagaimana dikemukakan di atas. Pemikiran merupakan pergulatan kreatif di kalangan para pemikir dengan mengerahkan daya berpikir dan menggunakan cara berpikir tertentu. Hal itu tampak dalam produk pemikiran al-Syatibi, Yusuf Qaradhawi, Syahrur, Abu Zaid, Abdurrahman Wahid, dan Hasyim Muzadi. Secara spesifik, pemikiran itu tampak dalam produk berpikir deduktif dari sumber dan dalil hukum yang otentik melalui ijtihad atau istinbath tentang status hukum perbuatan mukallaf yang tidak memiliki daya atur dan daya ikat. Sedangkan, transformasi hukum berupa proses alokasi hukum Islam ke dalam hukum nasional yang berpijak pada politik hukum yang berlaku. Selanjutnya alokasi produk transformasi tampak dalam substansi peratuan perundang-undangan mengenai bidang hukum tertentu yang memiliki daya ikat dan daya atur. Selain itu terjadi perubahan bentuk, dari produk pemikiran yang “beragam” (*mukhtalaf fih*) menjadi produk badan penyelenggara negara yang bersifat “seragam” (*muttafaq ‘alayh*). Sementara itu, penerapan hukum berupa produk badan peradilan sebagai pelaksana kekuasaan yudisial atas perkara spesifik yang diajukan, memiliki daya paksa bagi para pihak yang berperkara.

Tulisan Dr. Asep Arifin, M.Ag. tentang “*Maqāshid al-Syarī‘ah sebagai Teori, Metode, dan Tujuan Hukum”* berasal dari ringkasan disertasi, *Eksistensi dan Fungsi Maqāshid al-Syarī‘ah sebagai Teori dan Metode Hukum Islam serta Relevansinya dengan Kepastian, Keadilan, dan Kemanfaatan Hukum*. Tulisan ini pernah dipresentasikan dalam diskusi MMR tanggal 16 September 2015. *Maqāshid al-Syarī‘ah* (diringkas: MSy), ditempatkan sebagai teori tujuan hukum yang

dibahas secara filosofis, yang berbasias pada pemikiran al-Syatibi. Kemudian dihubungkan dengan kepastian, keadilan, dan manfaat hukum yang dijadikan inti dari tujuan (penegakan) hukum.

Menurut Asep Arifin, MSy sebagai teori dan metode penetapan hukum memiliki hubungan atau relevan dengan kepastian, keadilan, dan kemanfaatan hukum. Hubungan itu secara esensial dan metodologis. Hal terakhir, ialah langkah-langkah dalam menetapkan status hukum *dharūriyah* (wajib-haram), *hājiyah* (sunnat-mandub), dan *tahsiniyah* (mubah) tentang kasus-kasus hukum yang timbul di luar teks hukum asal. Sementara itu, relevansi MSy sebagai metode hukum dalam menjamin kepastian hukum begitu tampak dalam cara-cara menggali, merumuskan, dan menetapkan hukum berdasarkan metode yang berbasis kepada kemaslahatan. Hal itu memiliki keseimbangan antara aspek material dengan immaterial; aspek individual dengan aspek komunal; aspek maslahat dengan aspek mafsadat; dan keseimbangan lainnya.

Tulisan Dr. Dede Kania, MH, tentang "Prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia dalam Islam", berasal dari makalah yang pernah dipresentasikan dalam diskusi MMR tanggal 10 Februari 2015. Apa yang disimpulkan oleh Dede, bahwa Islam sangat menjunjung tinggi prinsip-prinsip HAM. Prinsip kemanusiaan dan kebebasan tercantum dalam al-Quran dan Hadis. Bahkan, dalam berbagai teks ketatanegaraan pada Negara Madinah, yaitu dalam Piagam Madinah, Khutbah wada, Pidato pengangkatan *khulafaurasyidin* sebagai khalifah. Prinsip HAM dalam Islam tergambar jelas dalam teori Tauhid, yang menegaskan bahwa semua manusia adalah sama kedudukannya sebagai makhluk ciptaan Allah yang bertugas untuk beribadah kepada-Nya.

Khutbah wada menegaskan di antaranya tentang kesucian jiwa manusia, persamaan kedudukan antara orang Arab dan non Arab, dan hak-hak perempuan. Pidato pengangkatan khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq di antaranya menegaskan persamaan kedudukan warga

negara. Pidato pengangkatan khalifah Umar bin Khattab, di antaranya menegaskan tentang kewajiban seorang pemimpin untuk menjaga amanah dan berlaku adil. Pidato pengangkatan khalifah Utsman bin Affan, di antaranya menegaskan tentang kewajiban pemimpin untuk memenuhi hak rakyat. Sedangkan pidato pengangkatan khalifah Ali bin Abi Thalib menegaskan di dalamnya tentang perlindungan HAM dan larangan melanggar hak-hak orang lain.

Tulisan Dr. Ahmad Hasan Ridwan, M.Ag. tentang "Epistemologi Hukum Islam: Jejak Hermeneutika Syahrur dan Abu Zaid" berasal dari makalah yang disajikan dalam diskusi MMR tanggal 12 November 2013. Isi tulisan Ahmad Hasan Ridwan seputar epistemologi hukum Islam dengan memeragakan hermeneutika melalui teori batas Muhammad Syahrur dan teori makna signifikansi Nasr Hamid Abu Zaid. Apa yang dilakukan oleh Syahrur dan Abu Zaid, menurut Dr. Ahmad Hasan Ridwan, merupakan corak pemikiran yang berusaha mengambil cita moral substansi ajaran Islam agar menjadi pendukung bagi kemajuan umat Islam dengan cara mengkaji warisan intelektual secara kritis dari segala aspeknya.

Pada akhir tulisannnya, Ahmad Hasan Ridwan, menyimpulkan bahwa hermeneutika merupakan landasan dalam studi hukum Islam dan menjadi arah baru gerakan pembaruan pemikiran hukum Islam sebagai respons kritis terhadap wacana hukum Islam. Dalam pandangan hermeneutika, otoritas manusia dan peran rasio dapat mendinamisasi hukum Islam, sebagaimana ditampilkan oleh teori batas dan teori makna signifikansi tersebut. Masing-masing teori telah manghasilkan produk hukum alternatif, yang relatif berbeda dari produk hukum yang lainnya.

Tulisan Dr. Badri Khaeruman, M.Ag. tentang "Kontribusi Yusuf Qaradhawi bagi Pengembangan Pemikiran Hukum Islam" berasal dari ringkasan sisertasi yang pernah disajikan dalam diskusi MMR tanggal 16 Juli 2013. Tulisan Badri Khaeruman, pada dasarnya membahas tentang fatwa atau pemikiran Yusuf Qaradhawi sebagai se-

orang faqih yang dihubungkan dengan perubahan sosial karena determinasi faktor teknologi. Yusuf Qaradhawi adalah seorang faqih yang paling produktif saat ini. Tulisan-tulisannya tentang fiqh sangat bervariasi dan menyebar di berbagai kawasan. Beberapa penerbit di Indonesia menerjemahkan dan menyebarkan karya Qaradhawi, sehingga mudah ditemukan di toko-toko buku.

Untuk memahami dan menjelaskan pemikiran Qaradhawi dan fuqaha pada umumnya, diperlukan suatu model pengkajian, khususnya penelitian, secara spesifik. Pertama, berkenaan dengan konsep dasar tentang pemikiran fuqaha yang dikenal sebagai *qawl* fuqaha. Kedua, fokus penelitian yang terdiri atas beberapa unsur sebagai suatu kesatuan. Ketiga, tujuan dan kegunaan penelitian, baik bagi pengembangan wacana maupun pengembangan entitas kehidupan umat manusia. Keempat, pembahasan teori yang digunakan dan cara menggunakan teori tersebut dalam penelitian. Kelima, pemilihan paradigma penelitian serta langkah-langkah teknis dalam penelitian tersebut.

Tulisan Dr. Mustofa, M.Ag. tentang "Rechtsstaat dan Konstitusionalisme dalam Pemikiran Abdurrahman Wahid dan Hasyim Muzadi" berasal dari ringkasan disertasi yang pernah dipresentasikan dalam diskusi MMR pada tanggal 22 Agustus 2017. Isi tulisan ini mendiskusikan tentang *Rechtsstaat* dan Konstitusionalisme dalam Pemikiran Abdurrahman Wahid (1940-2009), dan Hasyim Muzadi (1944-2017)", dua tokoh dan mantan Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama. Berbagai illustrasi tentang pemikiran kedua okoh tersebut dijelaskan dalam forum diskusi.

Munurut simpulan Mustofa, Abdurrahman Wahid menggunakan paradigma sekularisme. Agama dan negara merupakan dua entitas yang bebas dan satu sama lain memiliki wilayah garapan masing-masing, sehingga keberadaannya harus dipisahkan dan tidak boleh saling intervensi. Negara tidak boleh melaksanakan aktivitasnya atas dasar kekuasaan belaka, tetapi harus berdasarkan pada hu-

kum. Lebih tepat apabila dikatakan bahwa konsep negara hukum Indonesia yang terdapat dalam UUD 1945 merupakan campuran antara konsep negara hukum tradisi Eropa Kontinental yang terkenal dengan *rechtsstaat* dengan tradisi hukum Anglo Sakson yang terkenal dengan *the rule of law*. Sementara itu pemikiran Hasyim Muzadi mengenai hubungan agama dan negara bahwa Pancasila sebagai dasar negara Indonesia, dan mampu sebagai ideologi pemersatu bangsa yang plural, serta pilihan yang cerdas untuk menjaga keutuhan bangsa Indonesia. Walau tidak berdasarkan agama secara formal Indonesia bukanlah negara sekuler. Indonesia adalah negara yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa, karena itu negara tidak hanya saja wajib memberikan perlindungan (proteksi) tetapi juga mengatur hubungan umat beragama tanpa melakukan intervensi terhadap ajaran teologis setiap agama.

Tulisan Cik Hasan Bisri tentang "Transformasi Hukum Islam ke dalam Sistem Hukum Nasional" , berasal dari bahan ceramah dalam "Pelatihan Metodologi Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", diselenggarakan oleh Majelis Ulama Indonesia Provinsi Jawa Barat pada tanggal 31 Agustus 2001 di Bandung. Yang dimaksud transformasi dalam tulisan ini merupakan salah satu bentuk perubahan sosial, yakni perubahan fiqh sebagai produk pemikiran fuqaha menjadi qanun sebagai produk badan penyelenggara negara, dalam hal ini pengemban kekuasaan legislatif dan eksekutif. Perubahan tersebut berkenaan dengan cakupan, struktur, fungsi, dan posisi hukum Islam dalam sistem hukum nasional.

Ada beberapa catatan tentang transformasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional. Pertama, urgensi transformasi berkenaan dengan potensi dan peluang untuk menjadikan hukum Islam sebagai kaidah kehidupan masyarakat bangsa yang sebagian besar memeluk agama Islam. Ia lebih cocok dengan alam kemerdekaan dan sejalan dengan nilai-nilai budaya yang dianut masyarakat bangsa yang terdiri atas berbagai masyarakat etnis. Kedua, proses trans-

formasi dilakukan melalui tahapan penelitian; inventarisasi asas dan substansi hukum Islam yang hidup dalam masyarakat dengan mempertimbangkan perubahan sosial yang terjadi; perumusan naskah hukum dan kesepakatan di kalangan eksponen umat Islam; proses politik dalam penentuan politik hukum; dan penentuan skala prioritas dalam program legislasi nasional. Ketiga, adanya kesiapan untuk memandang dan menerima makna relatif dari hukum Islam itu tanpa kehilangan kesakralannya. Keempat, karena dalam sistem hukum nasional itu mengakui dan menghormati tatanan hukum lain, maka dalam proses transformasi itu terjadi persaingan, kompromi, dan integrasi serta sinergi berbagai tatanan hukum tersebut. Hal yang demikian memberi kemungkinan adanya faktor pembagi yang sama, yang kemudian menggunakan label hukum nasional sebagai hasil kesepakaran (*al-muttafaq 'alayh*).

Tulisan Dr. Nurrohman Syarif, MA tentang "Syariat Islam dan Demokrasi: Upaya Mensinergikan Tuntutan Keyakinan dengan Sistem Hukum dan Pemerintahan di Indonesia" berasal dari makalah yang disampaikan dalam dikusi MMR tanggal 3 Juni 2014. Di sini Dr. Nurohman berasumsi bahwa demokrasi tidak mengancam keyakinan umat Islam dan syari'at Islam, bisa bersinergi dengan demokrasi yang dianut oleh Indonesia. Berkenaan dengan hal itu, dipaparkan tentang prinsip-prinsip syari'at Islam, prinsip-prinsip demokrasi, perjalanan panjang perjuangan dan negosiasi untuk memformalkan syari'at Islam ke dalam peraturan perundang-undangan, tantangan yang dihadapi oleh yang akan mengkontekstualkan syariat Islam melalui institusi negara, peluang yang diberikan oleh iklim demokrasi yang sedang tumbuh, serta upaya mensinergikan tuntutan keyakinan dengan sistem hukum dan pemerintahan di Indonesia.

Semua penjelasan yang diutarakan di atas menunjukkan bahwa syariat Islam itu dapat *compatible* dengan demokrasi. Sebab meskipun syariat pada dasarnya tidak dapat dipisahkan dari keyakinan umat Islam, namun ruang ijtihad khususnya yang terkait dengan ke-

hidupan sosial kemasyarakatan amat terbuka. Syariat Islam bukan keyakinan dogmatik yang tidak dapat dipikirkan, karenanya ia dapat tumbuh dan berkembang sejalan dengan perkembangan konsolidasi demokrasi yang sedang terjadi di Indonesia. Dalam era demokrasi peluang untuk memasukkan unsur-unsur syari at Islam ke dalam peraturan perundang-undangan tetap besar meskipun tantangannya juga besar. Sebagai landasan etik, moral dan spiritual yang bersumber dari keyakinan, syariat Islam sebenarnya dapat dilaksanakan oleh umat Islam dengan maupun tanpa adanya legitimasi atau formalisasi dari negara.

Tulisan Prof. Dr. Dedy Ismatullah, M.Hum. mengenai "Pembangunan Sistem Hukum Nasional Indonesia dalam Mewujudkan Negara Hukum yang Berkeadilan", berasal dari makalah yang dipersiapkan untuk diskusi MMR tanggal 16 Desember 2013. Prof. Deddy menyampaikan pandangannya menggunakan beberapa sudut pandang dilengkapi dengan illustrasi normatif maupun empiris. Pertama, berkenaan dengan proses pembangunan hukum yang telah dilaksanakan selama lebih dari setengah abad, namun masih belum berjalan optimal. Kedua, berkenaan dengan struktur dan infrasrtuktur dalam pembentukan hukum. Ketiga, berkenaan dengan kelompok kepentingan dalam pembentukan hukum yang amat majemuk. Keempat, berkenaan dengan sistem politik, yang dimaksud dengan hukum ialah apa yang ada dalam peraturan perundang-undangan yang disahkan oleh institusi negara yang memiliki otoritas untuk itu.

Menurut Deddy, untuk memahami hukum Indonesia harus dilihat dari akar falsafah pemikiran yang dominan dalam kenyataannya tentang pengertian apa yang dipahami sebagai hukum serta apa yang diyakini sebagai sumber kekuatan berlakunya hukum. Hukum dan sumber kekuatan berlakunya hukum sangat dipengaruhi oleh aliran positivisme dalam ilmu hukum yang memandang hukum itu terbatas pada apa yang tertuang dalam peraturan perundang-undangan atau yang dimungkinkan berlakunya berdasarkan keten-

tuan peraturan perundang-undangan. Bahkan aliran ini akan terus mengokohkan dirinya dalam perkembagan sistem hukum Indonesia ke depan. Adapun nilai-nilai moral dan etika serta kepentingan rakyat dalam kenyataan sosial di masyarakat hanya sebagai pendorong untuk terbentuknya hukum yang baru melalui perubahan, koreksi, serta pembentukan peraturan perundang-undangan yang baru.

Tulisan Dr. Utang Rosidin, MH tentang "Implementasi Prinsip *Check and Balance* dalam Sistem Pemerintahan Indonesia: Menyoal Kasus Pencatutan Nama Presiden", berasal dari makalah yang disajikan dalam diskusi MMR tanggal 23 Desember 2015. Menurut Utang Rosidin, amandemen UUD Tahun 1945 telah mengubah kekuasaan dan kewenangan serta pola hubungan antara lembaga negara, antara pemegang kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Ketiga cabang kekuasaan itu sama-sama sederajat dan saling mengontrol satu sama lain sesuai dengan prinsip *checks and balances.* Dengan adanya prinsip *checks and balances*, maka kekuasaan negara diatur, dibatasi, dan dikontrol dengan sebaik-baiknya, sehingga dapat mencegah terjadinya penyalahgunaan kekuasaan oleh pribadi-pribadi yang sedang menduduki lembaga-lembaga tinggi negara.

Penerapan teori distribusi kekuasaan dan prinsip *checks and balances* merupakan suatu sarana agar demokrasi dan negara hukum dapat berjalan. Melalui pandangan di atas, dapat ditarik "benang merah" mengenai hubungan antara *checks and balances* dengan fungsi pengawasan. Pengawasan adalah subsistem dari sistem pembagian kekuasaan. *Checks and balances* adalah subsistem dari pemisahan kekuasaan

Tulisan Dr. Ahmad Fathoni, M.Ag. tentang "Optimalisasi Fungsi Zakat melalui Peraturan Perundang-undangan di Indonesia: Studi atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat", berasal dari ringkasan disertasi yang dipresentasikan dalam diskusi MMR tanggal 6 Januari 2015. Menurut Ahmad Fathoni, terdapat beberapa gagasan yang dapat ditawarkan sebagai upaya

mengoptimalkan fungsi zakat. Pertama, memberikan pemahaman dan cara pandang masyarakat terhadap Undang-Undang tentang Pengelolaan Zakat dan peraturan lainnya yang terkait dengan pengelolaan zakat. Kedua, optimalisasi sistem pelayanan bagi muzakki. Ketiga, peningkatan sumber daya manusia. Keempat, memfungsikan peran dan fungsi kelembagaan pengelola zakat. Kelima, sinergitas antara Undang-Undang Pajak dan Undang-Undang Pengelolaan Zakat. Saat ini sinergitas belum semuanya dapat dilaksanakan. Keenam, membangun kembali kepercayaan masyarakat terhadap lembaga pengelola zakat.

Berdasarkan uraian di atas bahwa aspek yuridis, pemahaman dan cara pandang masyarakat tentang zakat, sistem pelayanan bagi muzakki, sumber daya amil, kelembagaan pengelola zakat, tidak sinerginya antara undang-undang zakat dengan undang-undang lainnya, dan lemahnya kepercayaan masyarakat terhadap lembaga pengelola zakat mernjadi faktor yang belum optimalnya fungsi zakat. Oleh karena itu, agar zakat berfungsi mensejahterakan masyarakat, idealnya aspek-aspek di atas dirumuskan kembali dalam satu kesatuan sistem pengelolaan zakat. Di samping itu, dapat direkomendasikan kepada pemerintah untuk membuat regulasi sebagai peraturan pelaksanaan UU Nomor 23 Tahun 2011.

Tulisan Dr. Siah Khosi'ah, M.Ag. tentang "Hukum Kewarisan Islam di Indonesia", berasal dari makalah yang disajikan dalam diskusi MMR tanggal 19 Agustus 2015. Menurut Siah Khosi'ah, Buku II Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan hukum kewarisan Islam yang berciri keindonesiaan. Ciri tersebut berkenaan dengan pengaturan tentang dua hal. Pertama, pengaturan tentang tentang ahli waris pengganti (*plaatsvevuling*) yang memiliki kesamaan dengan pemikiran Hazairin, yakni *Mawāli*. Kedua, pengaturan tentang *washiyat wajibah* antara anak angkat dengan orangtua angkat. Selain itu, Siah Khosi'ah mendiskusikan tentang kewarisan yang berbeda agama berdasarkan putusan pengadilan agama yang telah mempu-

nyai kekuatan hukum tetap. Ketga hal tersebut, menurut Siah, merupakan wujud pembaruan hukum kewarisan Islam di Indonesia.

Menurut Siah Khosi'ah, ada dua kecenderungan yang terjadi dengan pembaharuan hukum Islam termasuk hukum kewarisan Islam. Pertama, hukum Islam telah berubah dan bergeser dari orientasinya yang menekankan persoalan ibadah menjadi persoalan muamalah. Kedua, dalam perkembangan kontemporer hukum Islam di Indonesia, termasuk di kawasan Asia Tenggara, menunjukkan bahwa perbedaan itu tidak lagi hanya mengacu pada madzhab yang dipegang selama ini yakni madzhab Syafi'i. Bahkan perbedaan hukum kadang terjadi tidak mengacu pada pemikiran ulama, melainkan langsung berhadapan dengan persoalan kebutuhan hukum dalam kehidupan masyarakat pada masa sekarang.

Dari apa yang dideskripsikan dalam buku ini menunjukkan bahwa relasi antargugus dalam sistem hukum Islam merupakan suatu kesatuan yang saling berhubungan, mulai dari pemikiran yang abstrak sampai putusan pengadilan agama yang konkret. Apa yang dikemukakan terakhir, khususnya tentang *māwali*, menunjukkan bahwa pengaturan tentang penggantian ahli waris dalam KHI memiliki kesamaan dengan produk pemikiran Hazairin. KHI merupakan muara dari berbagai pandangan fuqaha sebagaimana tertulis dalam beberapa kitab fiqh, tanpa pemikiran Hazairin. Sementara itu, produk pemikiran Hazairin dalam buku *Kewarisan Bilateral menurut Qur'an dan Hadith* didasarkan kepada beberapa ayat Qur'an dan Hadis (gugus syari'ah) yang kemungkinan berpadu dengan gugus perilaku memola (gugus adat), karena Hazairin adalah pakar hukum adat.

Uraian terakhir menunjukkan bahwa secara dikotomis terdapat dua pendekatan yang dapat digunakan dalam pengkajian hukum Islam secara monodisipliner. Pertama, pendekatan normatif-moralistis. Hukum Islam dideduksi dari ajaran Islam sebagaimana dirumuskan oleh para pemikir, yang dapat diketahui dalam karya-karya mereka. Kedua, pendekatan antropologis atau pendekatan sosiologis.

Hukum Islam diinduksi dari suatu realitas, yang dipandang sebagai gejala budaya dan gejala sosial yang dapat diamati. Masing-masing kedua pendekatan itu memiliki kelebihan; dan sekaligus merupakan kekurangannya.[1] Berkenaan dengan hal itu, dapat digunakan pendekatan lain yang memadukan kedua pendekatan tersebut, yakni pendekatan interdisipliner atau pendekatan transdisipliner. Dengan cara demikian akan dapat dipahami, dijelaskan, dan diprediksi tentang alokasi dan perkembangan hukum Islam dalam sistem hukum nasional, khususnya di Indonesia.

Wa 'l-Lāh A'lam.

Bandung, 15 Januari 2018
Cik Hasan Bisri

[1] Penggunaan konsep pendekatan dalam tulisan ini, diadaptasi dari pandangan 'Abd al-'Ati (1984) dalam menjelaskan *The Family Structure in Islam (Keluarga Muslim).* Dalam tulisannnya, 'Abd al-'Ati, mengacu kepada fiqh serta perspektif struktural-fungsional dan pertukaran sosial dalam sosiologi, dengan asumsi bahwa kebudayaan bersifat relatif.

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi — i
Kata Pengantar — iii
Daftar Isi — xv
Daftar Tabel — xix
Daftar Gambar — xxi

Asep Arifin

*Maqāshid al-Sy**a**rī'ah* sebagai Teori, Metode,
dan Tujuan Hukum
A. Pendahuluan — 1
B. Formulasi MSy sebagai Teori Tujuan Hukum — 7
C Substansi Teori MSy — 10
D. Pengembangan MSy dalam Konteks Sosial — 22
E. MSy sebagai Metode Penetapan dan Penerapan Hukum — 26
F. MSy dan Kepastian, Keadilan dan Kemanfaatan Hukum — 36
G. Penutup — 41
Daftar Pustaka — 42

Dede Kania

Prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam
A. Pendahuluan — 45
B. Pengertian Hak Asasi Manusia — 46
C. Teori HAM dalam Islam — 48
D. HAM dalam Khutbah Wada dan Orasi Khalifah — 53
E. Prinsip HAM dalam Piagam Madinah — 58
F. Penutup — 65
Daftar Pustaka — 66

Ahmad Hasan Ridwan

Epistemologi Hukum Islam
A. Pendahuluan — 69
B. Hermeneutika: Agenda Epistemologi Burhani — 71
C. Teori Batas dan Teori Makna-Magza — 85
D. Penutup — 119
Daftar Pustaka — 120

Badri Khaeruman

Kontribusi Yusuf Qarādhawi bagi Pemikiran Hukum Islam
A. Pndahuluan — 125
B. Hukum Islam dan Tuntutan Perubahan Sosial — 129
C. Peninjauan Ulang atas Ketentuan Syari'at — 135
D. Penutup — 140
Daftar Pustaka — 142
Lampiran — 144

Mustofa

Rechtsstaat dan Konstitusionalisme dalam Pemikiran Abdurrahman Wahid dan Hasyim Muzadi
A. Pendahuluan — 155
B. Gagasan tentang Rechtsstaat — 157
C. Posisi Gus Dur dan Hasyim Muzadi — 165
D. Kontribusi Gus Dur dan Hasyim Muzadi — 168
E. Penutup — 173
Daftar Pustaka — 177

Cik Hasan Bisri

Transformasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional
A. Pendahuluan — 181
B. Hukum Islam dan Pluralitas Masyarakat — 184

C. Politik Hukum dan Transformasi Hukum Islam — 189
D. Produk Transformasi Hukum Islam — 194
E. Kompilasi Hukum Islam sebagai Wujud Transformasi — 198
F. Penutup — 204
Daftar Pustaka — 206

Nurrohman Syarif

Syariat Islam dan Demokrasi: Upaya Mensinergikan Tuntutan Keyakinan dengan Sistem Hukum di Indonesia
A. Pendahuluan — 211
B. Syari'at Islam dalam Penyelenggaraan Pemerintahan — 213
C. Prinsip-prinsip Demokrasi — 217
D. Upaya Kontekstualisasi Syari'at Islam dalam Konstitusi — 218
E. Tantangan yang Dihadapi — 223
F. Peluang yang Tersedia dalam Iklim Demokrasi — 228
G. Sinergi Tuntutan Keyakinan dan Perubahan — 230
H. Penutup — 232
Daftar Pustaka — 233

Dedy Ismatullah

Pembangunan Sistem Hukum Nasional Indonesia dalam Mewujudkan Negara Hukum yang Berkeadilan
A. Pendahuluan — 237
B. Pembangunan Hukum dalam Sistem Hukum Indonesia — 238
C. Struktur dan Infrasrtuktur dalam Pembentukan Hukum — 241
D. Kelompok Kepentingan dalam Pembentukan Hukum — 244
E. Sistem Politik Indonesia — 245
F. Penutup — 247
Daftar Pustaka — 248

Utang Rosidin

Implementasi Prinsip *Check and Balance* dalam Sistem Pemerintahan Indonesia: Menyoal Kasus Pencatutan Nama Presiden
A. Pendahuluan — 251
B. Konstitusionalisme di Indonesia Pasca Amandemen — 253
C. Prinsip *Checks and Balances* dalam Sistem Pemerintahan — 255
D. Penutup — 263
Daftar Pustaka — 264

Ahmad Fathoni

Optimalisasi Fungsi Zakat
melalui Peraturan Perundang-undangan di Indonesia
A. Pendahuluan — 267
B. Peraturan Perundang-undangan tentang Zakat — 273
C. Zakat dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 — 277
D. Kritik terhadap Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 — 281
E. Upaya Optimalisasi Fungsi Zakat — 282
F. Penutup — 286
Daftar Pustaka — 286

Siah Khosi'ah

Hukum Kewarisan Islam di Indonesia
A. Pendahuluan — 289
B. Sekilas tentang Hukum Kewarisan di Indonesia — 292
C. Karakteristik Kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam — 296
D. Kewarisan Beda Agama dalam Putusan Pengadilan — 310
E. Penutup — 316
Daftar Pustaka — 318

Indeks — 321

DAFTAR TABEL

Tabel 1 Wacana tentang Perbudakan sebagai Bukti Sejarah — 108
Tabel 2 Perkawinan Islam Menganut Prinsip Monogami — 110
Tabel 3 Kesinambungan Periwayatan Hadits Shalat Ghaib (1) — 111
Tabel 4 Kesinambungan Periwayatan Hadits Shalat Ghaib (2) — 112
Tabel 5 Kesinambungan Periwayatan Hadits Shalat Ghaib (3) — 113
Tabel 6 Argumen tentang Shalat Ghaib untuk Mendoakan Mayit — 118
Table 7 Beberapa Ciri Fiqh Jadid al-Qaradhâwi — 131
Tabel 8 Perang Sesama Muslim — 144
Tabel 9 Fatwa tentang Perempuan Bepergian Tanpa Mahram — 145
Tabel 10 Fatwa tentang Asuransi — 146
Tabel 11 Fatwa tentang Pemanfaatan Harta Haram — 147
Tabel 12 Fatwa tentang Kredit Rumah melalui Bank Konvensional — 148
Tabel 13 Fatwa tentang Eutanasia — 149
Tabel 14 Fatwa tentang Transplantasi Organ Tubuh — 150
Tabel 15 Fatwa tentang Aborsi — 151
Tabel 16 Fatwa tentang Sistem Multi Partai — 152
Tabel 17 Fatwa tentang Partisipasi Politik — 153
Tabel 18 Fatwa tentang Presiden Perempuan — 154

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1 Hierarki Teori MSy — 16
Gambar 2 Kompleksitas Relasi MSy dengan Tujuan Hukum — 40
Gambar 3 Proses Gerak Bandul antara Dalalah dan Magza — 104
Gambar 4 Transformasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional —190
Gambar 5 Sumber Hukum dalam Proses Perumusan KHI —199
Gambar 6 Mawalli dari Mendiang Anak —300
Gambar 7 Mawali dari Mendiang Saudara dalam Kalalah —301
Gambar 8 Mawali dalam Kalalah —302
Gambar 9 Mawali untuk Mendiang Ayah dan Ibu —303
Gambar 10 Mawali untuk Mendiang Ayah atau Ibu —304

MAQASHID AL-SYARI'AH SEBAGAI TEORI, METODE, DAN TUJUAN HUKUM

Dr. Asep Arifin

A. Pendahuluan

Tulisan ini berasal dari ringkasan disertasi, yang pernah dipresentasikan dalam diskusi MMR. Isi tulisan mendiskusikan tentang *Maqāshid al-Syarī'ah* (selanjutnya ditulis **Msy**), yang dapat dibahas dari beberapa sudut pandang. Dalam tulisan ini MSy ditempatkan sebagai teori tujuan hukum yang dibahas secara filosofis. Kemudian dihubungkan dengan kepastian, keadilan, dan manfaat hukum yang dijadikan inti dari tujuan hukum. Tentu saja di sana sini mengalami reduksi dan modifikasi, baik struktur maupun substansinya. Struktur tulisan ini mengalami modifikasi dari format laporan penelitian yang telah dibakukan dalam lingkungan perguruan tinggi, menjadi karya ilmiah yang layak disajikan kepada khalayak yang lebih luas. Atas perihal yang sama, beberapa bagian substansi mengalami reduksi tanpa mengurangi maksud tulisan yang terkandung dalam ringkasan disertasi tersebut.

Secara ontologis MSy merupakan teori hukum Islam yang berpijak pada kemaslahatan, atau dapat disebut sebagai *teori kemaslahatan syara'* yang menjadi tujuan esensial lahirnya hukum Islam.[1]

[1] Terdapat 28 sumber (*takhrīj al-hadīts*), bernilai hadits hasan (49.1%) yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad Saw. diutus untuk menyempurnakan "akhlaq sholihah", bukan semata-mata "akhlaq karimah", sehingga mengilhami lahirnya tujuan Islam yang utama dan pertama kemaslahatan dunia dan akhirat. Sementara itu, di dunia Barat, tujuan hukum telah lama dikemukakan para ahli secara beragam, mi-

Sementara itu, secara epistemologis MSy terlahir dari proses pemikiran tentang alasan-alasan lahirnya hukum, baik melalui penelusuran 'illat, sebab, hikmah, sasaran maupun rahasia-rahasia hukum. Sedangkan secara aksiologis, kedudukan dan fungsi sebagai teori tujuan hukum, maka MSy dapat diperankan sebagai metode hukum karena secara metodologis ia lahir dari proses pemikiran secara sintaksis (perpaduan metode deduksionis-induksionis) sehingga dapat memecahkan persoalan-persoalan hukum yang tidak termaktub langsung dalam al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, mengalihkan peran dan fungsi MSy dari sebuah teori tujuan hukum menjadi metode hukum itu merupakan perubahan yang bersifat filosofis pada satu sisi; dan metodologis pada sisi lainnya. Karena itu, masalah pokok yang perlu dibahas lebih lanjut adalah sebagai berikut: (1) Formulasi MSy sebagai teori tujuan hukum; (2) Transformasi teori MSy menjadi metode hukum; (3) Cara kerja teori dan metode MSy dalam menangani kasus-kasus hukum yang terjadi; dan (4) Relasi antara teori MSy dengan kepastian, keadilan dan manfaat hukum.

MSy dapat dipahami dalam perspektif filsafat ilmu, metodologi hukum Islam dan hukum modern, baik pada aspek ontologis, epistemologis maupun aspek aksiologisnya.[2] Secara ontologis, MSy mampu memberi gambaran hakikat materi hukum Islam sebagai hukum Allah yang berdimensi *Ilāhiyah* dan *Insāniyah* sebagaimana yang tercermin dalam memelihara dan menegakkan lima kebutuhan pokok manusia, yaitu: memelihara agama (*hifzh al-dīn*), memelihara nyawa (*hifzh al-nafs*), memelihara akal (*hifzh al-'aql*), memelihara keturun-

salnya: demi etis (Aristoteles), utulitis (J. Bentham), adil nan tertib (Subekti), tertib, damai nan adil (van Apeldoorn, Purnadi, Soenarjo), selamat, bahagia, tertib (Wijono P.), adil, daya guna, manfaat (Geny), kepentingan setiap manusia (J. van Kan), rekayasa sosial demi perbaikan (Roscoe Pound), kesejahteraan umum (Belle Proid), aturan pergaulan hidup damai (L.J. Apeldoorn), dan terciptanya situasi hidup damai serta anti zalim (Suharjo).

[2] Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Surabaya: Al-Ikhlash, 1995), hlm. ix.

an (*hifzh al-nasl*), dan memelihara harta (*hifzh al-māl*).[3] Secara epistemologis, MSy lahir sebagai titik kulminasi dari proses metodologis hukum Islam yang tumbuh dan berkembang dari tiga aliran besar hukum Islam yang tidak terlepas dari pengaruh aliran filsafat hukumnya.[4] Sedangkan secara aksiologis MSy di samping sebagai teori besar hukum Islam, secara khusus dimungkinkan dapat diperankan sebagai metode hukum Islam dalam memecahkan kasus-kasus hukum yang tidak dijelaskan langsung oleh nash al-Qur'an dan hadits.

Maslahat (*al-Mashlaḥah*), sebagai teori hukum dalam perspektif hukum modern, dituntut untuk menjadi teori dinamis yang terus mengalami formulasi sistem hukum Islam seiring dengan semakin meluasnya perubahan sosial dalam berbagai aspek kehidupan. Berbagai gerakan modernisme hukum telah menetapkan maslahat sebagai suatu prinsip penting yang mampu mengatasi perubahan tersebut. Pada tahun 1857, *Ahd al-Aman*, suatu dokumen reformasi undang-undang Tunisia, telah melahirkan suatu konstitusi 1860, yang mengakui maslahat sebagai prinsip interpretasi hukum yang berpijak pada landasan filosofis. Dalam landasan itu, Tuhan yang telah memberi keadilan untuk menjamin pemeliharaan tatanan di atas dunia dan yang telah mewahyukan hukum sesuai dengan kepentingan manusia (*al-mashaliḥ*).[5] Dokumen itu menjelaskan tiga prinsip sebagai komponen pokok bagi konsep maslahat, yaitu: kebebasan, keamanan, dan persamaan hak. Dengan demikian, maslahat menja-

[3]Abu Ishāq al-Syāthibi, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, Juz 2. Riyādh: Maktabah al-Riyādh al-Hadītsah, t.th., hlm. 10.

[4] Ketiga aliran besar tersebut adalah: Pertama, aliran kalam (*mutakallimin*) yang identik dengan aliran *deduksionis*, dengan tokoh utamanya Muhammad bin Idris al-Syafi'i; Kedua, aliran Ahnaf yang identik dengan aliran *induksionis,* dengan tokoh utamanya Imam Abu Hanifah; Ketiga, aliran *al-Jam'u* yang identik dengan aliran *kompromistik* (*deduksionis-induksionis*) yang ditandai dengan lahirnya kitab Ushul al-Fiqh, *Jam'u al-Jawami,* karya Tajuddin al-Subki.

[5] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London: Oxford, 1962), hlm. 65, dan Muhammad Bayram, *Safwat al-I'tibar*, Vol. II, hlm. 11. *Vide* Hourani, *op. cit*., hlm. 64.

di prinsip perubahan hukum itu sendiri sehingga hukum bersifat dinamis dan adaptif.

Pada perkembangan berikutnya, Khayr al-Dīn dalam karyanya, *Aqwām al-Masālik*, menegaskan bahwa prinsip maslahat harus menjadi petunjuk bagi pemerintah, karena prinsip ini benar-benar dapat dipakai untuk mengatasi perubahan institusi demi kepentingan umum. Di samping itu, malahat menolak suatu perubahan bila bertentangan dengan sifat kepentingan tersebut. Pada tahun 1899, Muhammad Abduh, dalam pidatonya tentang reformasi dalam sistem peradilan di Mesir dan Sudan, telah menekankan pentingnya maslahat sebagai petunjuk dalam pembuatan hukum.[6] Sejalan dengan pandangan kedua ulama tersebut, Joseph Schacht menyatakan bahwa prinsip maslahat lebih aplikatif ketimbang pemahaman hukum secara literal.[7] Karena itu, menurut Henry Laoust, Islam memiliki pengertian realitas lebih berkembang dibanding dengan Kristen.[8] Tema-tema maslahat dalam versi yang berbeda telah banyak dikemukan oleh para pemikir hukum Islam modern, misalnya, Rasyid Ridha, Subhi Mahmassani, Abd al-Razzāq al-Sanhuri, Ma'ruf al-Dawalibi, Musthafā al-Shalabi, 'Abd al-Wahāb Khallaf, Muhammad al-Khudri, dan Musthafā Abū Zayd.[9]

Menurut Muhammad Khalid Mas'ud, studi-studi modern tentang maslahat secara umum dapat dibagi ke dalam dua kelompok. Pertama, studi yang membahas *al-mashlaḥah al-mursalah* dan *istishlaḥ*. Kedua, studi yang membahas maslahat sebagaimana dipahami pada umumnya. Fokus dari kelompok pertama tidak mendasarkan pada maslahat yang sebenarnya, tetapi pada maslahah mur-

[6] Mufti Muhammad Abduh, *Taqrir Mufti al-Diyar al-Mishriyah fī Ishlāḥ al-Maḥākim al-Syar'iyah*, Mal-Manar, Vol. II (t.t., 1899), hlm. 76.
[7] Joseph Schacht, "Muhammad Abduh", in *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1961), hlm. 406.
[8] Henry Laoust, *Le Califat dans Indoctrine de Rasid Rida* (Bayrūt, 1939), hlm. 273.
[9] Karya-karya para pemikir ini menekankan maslahat sebagai prinsip interpretasi hukum Islam.

salah. Bagi mereka tak ada perbedaan penting antara *al-mashlahah al-mursalah* dengan *istishlah*.[10] Namun demikian, Ignaz Goldziher menilai bahwa *al-istishlah* pada sisi lain,[11] berkaitan dengan motode yang agak obyektif, dapat menghilangkan kekakuan hukum dengan mendasarkan pada kepentingan umum yang ditentukan secara memadai dan *istishlah* ini menyerupai prinsip hukum *utilitum publicum* dari Romawi dan hukum Rabbanik.

Senada dengan pandangan tersebut, von Grunebaum dalam studinya tentang konsep berpikir dalam etika muslim menyatakan bahwa *istishlah* (kepentingan umum) merupakan suatu hal pemikiran manusia diperbolehkan melihat pertimbangan-pertimbangan tradisional atau sistemik, yang secara normal dipandang sebagai faktor-faktor yang menentukan perkembangan syari'ah.[12]

Studi Haourani dan lainnya tentang *mashlahah*, secara kronologis, dibatasi hanya pada periode awal dari Islam tradisional. Belum sampai pada kajian perkembangannya, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Syathibi yang lebih memperlihatkan nilai hukum dengan beberapa kriteria yang jelas sehingga menjadi doktrin yang kemudian dikenal sebagai teori MSy. Dokrin MSy versi dia menjelaskan bahwa Allah melembagakan syari'ah demi kemaslahatan manusia, baik untuk jangka pendek maupun jangka panjang. Menurutnya, kemaslahatan dapat ditegakkan melalui metode induksi, baik sebagai tema umum dalam syari'ah maupun sebagai deskripsi *'ilal* (alasan dan sebab hukum) dari berbagai perintah secara rinci. Misalnya, al-Qur'an menjelaskan alasan wudhu, puasa, dan berjihad secara berturut-turut sebagai pensucian, kesalehan serta nilai-nilai positif

[10] Muhammad Khalid Mas'ud, *op. cit.,* hlm. 183-184.
[11] Goldziher, *Das Prinsip das Istishab in der Muhammedanischen Gesetzwissenchaft, Wiene" Zietschriff fur die Kunde des Morgenlandes*, vol. I (t.t.,1887), hlm. 128-236.
[12] B. E. von Grunebaum, *Concept and Function of Reason in Islamic Ethics, Oriens*, Vol. 15 (t.t., 1962), hlm. 15.

lainnya. Doktrin ini merupakan upaya al-Syathibi untuk menegakkan *mashlaḥah* sebagai tujuan hukum.[13]

Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti dalam desertasinya yang berjudul "*Dawābith al-mashlahaḥ fī Syari'ah al-Islāmiyah* (1965) menjelaskan persyaratan dan membandingkan konsep maslahat dengan konsep kegunaan dan kesenangan dalam filsafat Stuart Mill dan J. Bentham. Pada akhirnya, ia menyimpukan bahwa maslahat yang tidak memenuhi persyaratan identik dengan ajaran hedonistik semata. Sebab konsep maslahat yang ideal memiliki tiga karakter, yaitu: (1) maslahat tidak terbatas di dunia ini tetapi meliputi akhirat; (2) nilai maslahat (kebaikan) versi Islam tidak hanya bersifat materil; dan (3) pertimbangan agama mendominasi lainnya.[14]

Pada perkembangan selanjutnya, MSy dapat diperankan sebagai metode hukum Islam dalam memecahkan kasus-kasus hukum yang tidak dijelaskan secara eksklusif dalam nash. Yakni, bagaimana MSy yang intinya kemaslahatan versi syara' menjadi metode penetapan hukum bagi kasus-kasus hukum baru berdasarkan pertimbangan kemaslahatan yang menjamin hak hidup dan kehidupan subyek hukum.

Asumsi tersebut berpijak pada landasan pemikiran bahwa MSy secara aksiologis dapat berguna dan berfungsi sebagai landasan kerja. Yang jelas, dalam memilah dan memilih jenis-jenis kemaslahatan yang sejalan dengan kemaslahatan versi syara' dan bersifat realistis pada berbagai tingkatan (*primer*, *sekunder* dan *tertier*). Komposisinya (agama, nyawa, akal, keturunan (kehormatan), harta, serta masalah vital lainnya) dan sifatnya (mendesak, berjangka, individual atau kolektif).

Dasar pemikiran tersebut memberi pengertian bahwa ketika terjadi kasus hukum yang memerlukan kepastian hukumnya, keadil-

[13] Muhammad Khalid Mas'ud, *op. cit.*, hlm. 228-229.
[14] Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawābith al-Mashlaḥah fī Syarī'ah al-Islāmiyah* (Damsyiq: Umawiyah, 1966-67), hlm. 12-14.

an dan manfaatnya. Atas perihal tersebut maka kasus-kasus itu dapat ditangani melalui teori dan metode MSy dengan beberapa tahapan sebagai berikut:

1. Apakah kasus tersebut dapat dituntaskan dengan teori berbasis *mashlahah mu'tabarah* atau *mursalah* (MSy).
2. Apakah masalah tersebut dapat dipecahkan dengan metode MSy yang mempertimbangkan aspek komposisi dan stratifikasinya?
3. Apakah hasil kajian dan ketetapan metode tersebut berhasil guna dan tepat sasaran demi kemaslahatan individual dan kolektif?

Tentunya, pertanyaan-pertanyaan tersebut memerlukan jawaban yang komprehensif, baik dari sudut filsafat hukum maupun ilmu hukum Islam sendiri sehingga diperoleh kejelasan tentang eksistensi dan fungsi MSy sebagai teori dan metode hukum Islam dalam menangani kasus-kasus hukum kontemporer terutama cara kerjanya yang aplikatif.

B. Formulasi MSy sebagai Teori Tujuan Hukum

1. MSy sebagai Proses Pemikiran Tujuan Hukum

Tradisi pemikiran hukum dalam Islam dikenal dengan istilah *ijtihad*. Sebagai proses berpikir, maka ijtihad tidak boleh berhenti apalagi menutup dirinya pada titik tertentu. Sebab berkat ijtihad hukum Islam (fiqh) telah menampilkan karakteristik yang dinamis dan fleksibel sepanjang zaman. Kesalahan besar bila ada pernyataan bahwa ijtihad tidak berlaku lagi setelah berakhirnya ulama-ulama terdahulu yang dikenal dengan para mujtahid ideal (*mujtahid mutlak*).

MSy, sebagai suatu proses berpikir, pada prinsipnya merupakan aktivitas penelitian yang bersifat rasional, sistematis dan bertujuan (teleologis) terhadap dalil-dalil naqli (al-Qur'an dan al-Sunnah) yang

mengandung petunjuk adanya tujuan, sebab, illat, hikmah serta rahasia hukum. Aktivitas berpikir ini diawali dari persepsi terhadap ayat hukum, sebagai suatu fenomena yang dapat ditangkap secara inderawi (penglihatan, pendengaran, penciuman, parasaan, dan perabaan). Selanjutnya hasil persepsi dinilai menjadi suatu fakta, dan fakta tersebut saling mempengaruhi yang disebut dengan faktor.

Kemudian faktor-faktor tersebut diidentifikasi dan disimbolkan dalam bentuk konsep, yakni pernyataan tentang gagasan suatu obyek, baik yang bersifat umum, abstrak maupun lebih konkrit tentang tujuan hukum. Pada gilirannya konsep-konsep tersebut melahirkan pernyataan-pernyataan (proposisi) tujuan hukum yang dapat diuji kebenarannya yang disebut dengan teori, baik benar secara koherensi, korespondensi maupun pragmatis.

Di samping itu, terjadinya proses pemikiran hukum sangat dipengaruhi oleh beberapa faktor, antara lain: faktor pemikir hukum sendiri yaitu mujtahid, metode ijtihad, masalah ijtihad dan tujuan ijtihad sendiri. Apakah ijtihad untuk menggali hukum (*takhrīj al-manāth*), menyeleksi hukum (*tanqīh al-manāth*), atau menerapkan hukum (*taḥqīq al-manāth*)? Singkatnya, apakah proses ijtihad itu dalam rangka menggali hukum (*istinbāth al-aḥkām)*, atau menetapkan dan menerapkan hukum (*taṯbīq al-aḥkām*)?[15] Dengan demikian, proses pemikiran MSy melalui tahapan berikut: fakta hukum (teks hukum), persepsi tujuan hukum, konsep tujuan hukum, proposisi tujuan hukum, teori tujuan hukum, ilmu tujuan hukum, kedudukan dan fungsi hukum.

2. MSy sebagai Produk Pemikiran Tujuan Hukum

MSy dapat berkedudukan sebagai hasil atau produk dari proses pemikiran tentang tujuan hukum, yang berawal dari proposisi-kon-

[15] Menurut al-Syatibi ada tiga jenis ijtihad, yaitu *ijtihad takhrīj al-manāth, tanqīh al-manāth* dan *tahqīq al-manāth*. Sementara itu, ulama lain membagi ijtihad kepada dua macam, yaitu: *ijtihad istinbāthi* dan *ijtihad tathbīqi*.

sep-paradigma dan variabel. Sebagai produk, maka MSy dapat berwujud filsafat tujuan hukum, ilmu hukum bahkan teori tentang tujuan hukum versi syari'at. Pada perkembangan selanjutnya, mengingat urgensi MSy maka ia menjadi teori besar yang berfungsi (a) sebagai alat atau pisau analisis terhadap gejala hukum, (b) sebagai perumus abstraksi dan fakta hukum, dan (c) pengisi kekosongan hukum pada masa lampau dan hukum yang sedang terjadi.

3. MSy sebagai Metode Pemikiran Tujuan Hukum

MSy, sebagai metode pemikiran tujuan hukum (syari'at), dapat berfungsi sebagai prosedur yang dipergunakan oleh para ahli hukum dalam pencarian sistematis tentang pengetahuan hukum baru dan peninjauan kembali terhadap hukum yang telah ada. Sebagai metode ilmiah, maka MSy dapat berfungsi sebagai pola untuk menganalisis, mendeskripsi, mengklasifikasi, mengukur, membandingkan, mensurvai dan lainnya dalam penetapan hukum bagi kasus-kasus yang belum ada ketetapan hukumnya dalam nash (al-Qur'an dan Sunnah). Dengan demikian, MSy dapat diterapkan dalam dua pola ijtihad. Pertama, pola is-tinbathi, baik dalam menggali makna hukum yang dinamakan dengan *takhrīj al-manāth* maupun dalam menyeleksi makna hukum yang dinamakan dengan *tanqīh al-manāth.* Kedua, pola tathbiqi, yaitu pola pemikiran tentang penetapan dan penerapan hukum berdasarkan pertimbangan kemaslahatan yang nyata-nyata dihadapi manusia. Pola penerapan hukum semacam ini dinamakan dengan *taḥqīq al-manāth*.

Berdasarkan eksistensi dan fungsi Msy sebagai teori dan metode hukum, maka kepastian suatu hukum dapat diukur akurasinya. Hukum tidak akan mengalami kesenjangan antara hukum sebagai norma yang seharusnya (*das söllen*) dengan hukum sebagai realita social (*das sein*) yang mempertimbangkan kemampuan subyek hukum dan tujuannya.

Apa yang dikemukakan dalam uraian di atas, menunjukkan bahwa Hasil MSy berkedudukan dan berfungsi sebagai salah satu teori hukum Islam. Sebagai suatu teori, maka ia tidak lepas dari kajian filsafat ilmu, meliputi aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Secara ontologis, MSy dapat dipertanyakan, apa yang dipelajari, apa yang menjadi masalah atau apa yang ingin diketahui dari term MSy? Secara epistemologis, MSy dapat dipertanyakan, dari mana asal usul kelahirannya dan bagaimana ia dirumuskan menjadi suatu teori, apakah ia dirumuskan secara deduksi, induksi, atau sintaksis? Secara aksiologis, maka MSy dapat dipertanyakan kegunaannya, baik secara positif maupun normatif. Secara positif, teori MSy berguna untuk menjelaskan dan meramalkan segala fenomona hukum. Sedangkan secara normatif, teori MSy berguna untuk mengendalikan fenomena tersebut dalam bingkai nilai, etika, dan moral hukum. Karena itu, sebelum membahas substansi dari term *maqāshid syarīʿah*, maka kajian parsial dari makna teori, *maqāshid* dan *al-syarīʿah* sendiri sangat penting.

C. Substansi Teori MSy

1. Tingkatan Tujuan Hukum

MSy, versi al-Syathibi diklasifikasikan ke dalam dua bagian, yaitu: (1) Tujuan pembuat hukum syari'at (*qashd al-Syāriʿ*), dan (2) Tujuan mukallaf (*qashd al-mukallaf*). Bagian pertama, terdiri atas empat macam. Pertama, tujuan pokok yang disebut dengan tujuan dasar awal (*ibtida'*). Kedua, tujuan untuk dapat memahami (*ifham*). Ketiga, tujuan pembebanan (*taklifi*). Keempat, tujuan ketaatan terhadap tuntutan hukum (*imtitsal*).[16]

Tujuan pokok syari'ah ada tiga tingkatan, yaitu tujuan primer (*dharūriyah*), tujuan sekunder (*hajiyāh*), dan tujuan tertier (*tahsī-*

[16] Al-Syathibi, *op. cit*, hlm. 8, 64, 107, dan 168.

niyah).[17] Tujuan primer adalah sesuatu yang mesti terwujud dalam menegakkan kemaslahatan agama dan dunia. Kemestian ini menunjukkan bahwa bila tujuan ini tidak terwujud, maka kemaslahatan di dunia akan rusak bahkan hilangnya kehidupan nyata, serta kenikmatan akhirat pun tidak dapat diraih. Karena itu tujuan primer ini wajib dipelihara dengan cara menegakkan fondasinya (*min janīb al-wujūd*) dan menghilangkan hal-hal yang menghancurkannya (*min janīb al-adam*). Tujuan ini meliputi tiga wilayah yakni ibadah, adat, dan muamalah. Pada wilayah ibadah, tujuan hukum terpusat pada pemeliharaan agama, seperti tertanamnya keimanan, pengakuan syahadat, shalat, zakat, shaum, haji dan hal-hal lainnya yang dianggap wilayah ibadah. Pada wilayah adat, tujuan hukum diarahkan pada pemeliharaan nyawa dan akal serta termasuk dalam memperoleh makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal dan macam lainnya. Sedangkan pada wilayah muamalah (kontak dan interaksi sosial) tujuan hukum bermuara pada pemeliharaan regenerasi atau keturunan dan harta, bahkan terdapat pula pada nyawa dan akal. Dengan demikian, tujuan primer berdasarkan pemetaan wilayahnya ada lima, yaitu memelihara agama (*hifzh al-dīn*), memelihara nyawa (*hifzh al-nafs*), memelihara keturunan (*hifzh al-nasl*), memelihara harta (*hifzh al-māl*), dan memelihara akal (*hifzh al-aql*).[18]

---

[17] *Dharūriyah* ialah kebutuhan sebagai dasar pijakan kehidupan manusia yang mesti dipenuhi sehingga tidak menjadi goyah dan punah, anarkhi dan keruksakan di mana-mana. Sementara *hājiyah* adalah kebutuhan manusia untuk memperoleh kemudahan dan kelapangan dalam menerima resiko kehidupan, anti kesulitan selama tidak mengakibatkan hal negatif pada level *dharūriyah*. Sedangkan *tahsīniyah* merupakan tuntutan tata krama kehidupan nyaman menurut cara terbaik atau kesempurnaan di mata masyarakat, selama tidak masuk pada indikator *dharūriyah* dan *hājiyah.*

[18] Kelima prinsip utama tujuan hukum (*al-dharūrah al-khams*) berbasis pada al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai pemerincinya: (1) Memelihara agama tersimpul dalam tiga susbtansi, yaitu: Islam, Iman dan Ihsan, yang ditegakan melalui ajakan (*dakwah*), harapan (*targhib*), peringatan (*tarhib*), dan menentang penolak dan peruksak serta lainnya; (2) Memelihara nyawa tersimpul dalam tiga hal: mewujudkan regenerasi (*tanasul*), melanggengkannya melalui pola makan, minum dan semacamnya, termasuk yang bersifat preventif seperti zina, talak, *khulu', li'an* dan lainnya yang

Tujuan sekunder adalah sesuatu yang diperlukan untuk memperoleh kelapangan hidup dan menghilangkan kesempitan walaupun tak sampai berakibat pada kehancuran hidup. Keperluan-keperluan seperti ini, di antaranya adanya rukhsah dalam ibadah, kebolehan berburu binatang dan menikmati hal-hal yang baik dari makanan, minuman, pakaian, papan dan fasilitas lainnya yang menjadi wilayah kebiasaan sehari-hari (adat). Boleh melakukan transaksi dalam bentuk *qiradh, masaqah, salam* dan kegiatan lainnya yang serupa. Sementara itu, tujuan tertier adalah tujuan yang berorientasi nilai-nilai keindahan berupa akhlak karimah, seperti etika bersuci, menutup aurat, memakai perhiasan, mengerjakan kebaikan-kebaikan yang dianjurkan, etika makan dan minum, menghindari jual beli barang bernajis, pencabutan hak budak atau wanita dari kesaksian dan kepemimpinan.

Selain tujuan asal, syari'at Islam pun mengandung tujuan kedua berupa pemahaman terhadap syari'at. Tujuan ini berdasarkan kenyataan bahwa al-Qur'an sebagai sumber dan dalil hukum turun dengan bahasa Arab.[19] Karena itu, telaahan terhadap *dilālah* lafazh al-Qur'an sebagai teks hukum merupakan sesuatu yang penting dalam memahami makna-makna hukum, baik makna asal maupun makna tambahan. Dengan demikian, al-Qur'an sebagai teks hukum (*nash*) mengandung *dilālah ashliyah* yaitu *dilālah* yang menunjukan asal dan *dilālah taba'iyah,* yaitu *dilālah* yang menunjukan makna-makna tambahan.[20] Analisis terhadap *dilālah* inilah yang melahirkan rumus-

berakibat memadaratkan, meruksak bahkan membunuh; (3) Memelihara akal sehat dari segala hal yang merusak berikut segala hal terkait; (4) Memelihara harta berupa penetapan hak milik, dan segala cara serta medianya; dan (5) Memelihara kehormatan (*hifdz al-'irdi*) seperti anti saling melaknat (li'an), menuduh tanpa bukti dan aspek-aspek lain yang dapat ditelaah secara adil dari sisi manfaat dan madaratnya.

[19] Q.S. 12: 2; 16: 103; 26: 195; dan 41: 44.

[20] *Ibid.,* hlm. 66.

an tentang tujuan hukum secara hierarkis, yaitu: *dharūriyah, hajiyah,* dan *tahsiniyah.*

Dilālah ashliyah adalah *dilālah* lafazh yang pada dasarnya mengandung makna mutlak, seperti makna asal lafazh perintah *(al-amr),* larangan *(al-nahy),* lafazh umum, lafazh khusus serta lafazh-lafazh lain yang belum bergeser dari makna asalnya. Hal ini berbeda dengan *dilālah taba'iyah* yang berfungsi sebagai makna tambahan (penguat, penjelas, pembatas dan lainnya) terhadap makna asal. Oleh Karena itu, kemaslahatan tingkat tertier menempati posisi sebagai makna pelengkap bagi tingkat sekunder; kemaslahatan tingkat sekunder sebagai pelengkap kemaslahatan tingkat primer.

Al-Syātibi termasuk ulama yang memahami *dilālah lafazh,* dengan menempuh pendekatan terpadu antara pendekatan *zhahir* lafazh dengan pertimbangan makna serta *'illat*. Pengejawantahan pemikiran ini nampak dalam tiga cara yang dikemukakan al-Syatibi ketika memahami MSy, yaitu: (1) analisis terhadap makna-makna asal dari lafazh amr dan nahy; (2) analisis terhadap pertimbangan 'illat-'illat yang terdapat dalam amr dan nahy; dan (3) menentukan adanya tujuan asal dan tujuan pelengkap pada setiap hukum, baik adat maupun ibadah.[21]

Tujuan ketiga syari'at Islam adalah pemberlakuan hukum bagi setiap individu yang layak menerimanya. Tujuan seperti ini disebut pula sebagai tujuan taklif. Tujuan ini berpijak pada konsep dasar bahwa hukum hanya berlaku menurut kemampuan mukallaf.[22] Kemampuan mukallaf berkisar di antara usahanya, di luar usahanya atau di antara keduanya. Hukum berlaku hanya pada kemampuan dan usahanya sendiri.

Tujuan taklif tidak dimaksudkan untuk menimbulkan kemafsadatan, tetapi untuk mewujudkan kemaslahatan, baik pada masa se-

[21] *Ibid.,* hlm. 393 dan seterusnya.
[22] *Ibid.,* hlm. 107-110.

karang maupun masa mendatang. Kemaslahatan yang demikian tidak akan pernah terwujud bila diserahkan kepada ambisi pribadi setiap individu. Karena itu, taklif syari'ah ini pada dasarnya ditetapkan untuk membebaskan mukallaf dari cengkraman hawa nafsu.[23] Sementara itu, tujuan keempat sebagai tujuan akhir dari penetapan syari'at adalah yang menuntut setiap individu agar mentaati dan mengikuti syari'at itu sendiri sebagai hukum yang mengikat.

Tujuan akhir ini berorientasi pada pembentukan mukallaf agar menjadi hamba Allah yang punya kebebasan, di samping kepatuhan kepada-Nya. Terdapat tiga alasan yang menjadi tuntutan mentaati syari'at ini. Pertama, beberapa nash yang jelas-jelas menunjukkan bahwa setiap hamba diciptakan Allah agar tunduk kepada-Nya dan berada di bawah perintah serta larangan-Nya (Q. S. 2: 21; 177; 4: 36; 20: 132; dan 51: 56). Kedua, beberapa nash yang menunjukkan celaan bila menyalahi tujuan penciptaan hamba tersebut. Apabila setiap individu tidak mengikuti tujuan ini berarti mereka mengikuti keinginannya sendiri padahal sikap demikian dilarang Allah (Q.S. 23: 71; 38: 26; 45: 23; 47: 14 dan 16; 53: 3; dan 79: 38). Ketiga, kenyataan empiris dan adat yang menunjukkan bahwa kemaslahatan yang berdimensi *ukhrawi* dan *duniawi* tidak akan berhasil bila dibiarkan mengikuti hawa nafsu, sebab kenyataan menunjukkan bahwa menuruti hawa nafsu telah menimbulkan konflik yang berakibat terjadinya pembunuhan dan kehancuran hidup. Karena itu, setiap perbuatan mukallaf tidak dapat bebas dan rambu-rambu hukum, yaitu wajib, haram, makruh, sunat, dan mubah.[24]

Uraian di atas menunjukkan bahwa kemaslahatan ukhrawi dan duniawi yang dicita-citakan oleh setiap individu dapat diperoleh semata-mata dengan mengikuti syari'at Islam sendiri. Di samping itu, dapat diketahui pula bahwa formulasi MSy hingga menjadi suatu

[23] *Ibid.,* hlm. 153 dan 168.
[24] *Ibid.,* hlm. 170.

konsep merupakan hasil penelitian induktif terhadap sejumlah nash (al-Qur'an dan al-Hadits) yang diperkuat oleh bukti empirik. Hasil penelitian induktif tersebut menunjukkan bahwa syari'at Islam bertujuan pada terwujudnya kemaslahatan bagi manusia.

Formulasi MSy komposisi dan stratifikasinya yang dibangun melalui proses pemikiran yang berkesinambungan dari para fakar hukum sehingga menjadi suatu teori. Dari raian di atas dapat disimpulkan bahwa MSy merupakan kemaslahatan yang dikehendaki oleh Allah sebagai Pembuat syari'at (*Syāri*'). Kemaslahatan semacam ini disebut pula dengan istilah *mashlaḥah mu'tabarah*. Misalnya, kemaslahatan yang terdapat dalam hukum memelihara agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta.

2. Cakupan dan Struktur Teori MSy

Obyek suatu ilmu meliputi materi, esensi, dan cakupannya. Yakni sejumlah obyek kajian dan masalah yang terkandung dan berhubungan. Obyek akidah, misalnya, adalah pengesaan kepada Allah dan pembenaran terhadap hal-hal yang dapat diterima serta keimanan yang ghaib sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Obyek fiqh adalah penjelasan tentang hukum halal, haram, wajib, mustahab dan makruh. Begitu pula tentang dalil-dalilnya yang terperinci dari berbagai ayat al-Qur'an, hadits, sunnah, tafsir, pendapat ulama dan pemilihan pendapat yang terkuat.

Sementara itu, obyek *ushūl al-fiqh* adalah kaidah-kaidah yang bersifat global, prinsip-prinsip universal dan sumber-sumber tasyri' yang umum yang menjadi cara untuk menggali dan mengeluarkan berbagai hukum. Karena itu, *ushūl al-fiqh* dinamakan dengan ilmu *istinbāth* dan *istikhrāj*.

Berkenaan dengan hal itu, obyek kajian MSy mencakup penjelasan tentang hikmah-hikmah hukum, rahasia-rahasia penetapan hukum, sasaran agama, maksud dan niat mukallaf, serta lainnya. Seiring dengan perkembangan zaman, ilmu tentang tujuan hukum se-

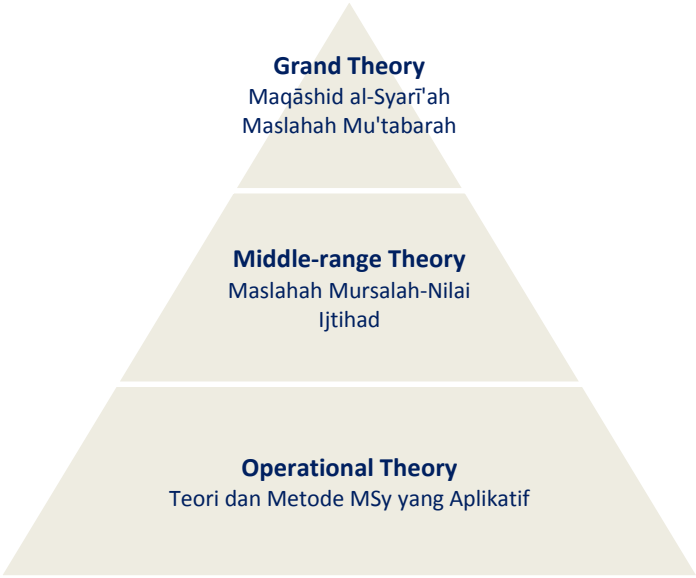
makin mendapat perhatian dalam bentuk pengkajian, penulisan, pengujian, komentar dan pembentukan teori baru yang dibukukan. Hasil seluruh kajian dan penelitian yang disampaikan para ahli menunjukkan pentingnya penempatan teori dasar bagi ilmu MSy yang bermuara pada *kemaslahatan syar'i* sebagai obyek utamanya.

Sebagai contoh jual beli diperintahkan demi kemaslahatan yang bernilai manfaat dari pertukaran barang. Kemaslahatan ini bersifat primer karena kehidupan berdiri pada nilai kemamfaatan ini. Oleh sebab itu, penimbunan barang diharamkan karena dapat menghilangkan kebutuhan pokok manusia. Di samping itu, kemaslahatan ini berlaku secara umum untuk setiap manusia. Memang diakui adanya akhirnya keuntungan pribadi dalam menimbun barang. Maka keuntungan personal ini dilarang bila bertolak belakang dengan keuntungan umum. Karena itu, praktek jual beli dan pemenuhan barang kebutuhan menjadi sesuatu yang diwajibkan. Maka dalam hal ini berlaku kaidah "kemaslahatan umum didahulukan daripada kemaslahatan pribadi" (*al-mashlahah al-'ammah muqaddamah 'ala al-mashlahah al-khāshshah*). Kemaslahatan yang timbul dari praktek jual beli merupakan kemaslahatan nyata karena keuntungannya kembali kepada masyarakat atas dasar sukarela dan adil. Hal ini amat berbeda dengan praktek riba yang bersifat keuntungan pribadi dan semu yang menimbulkan hal-hal negatif bagi kehidupan. Karena itu, Allah menetapkan status riba sebagai karakter buruk (Q.S. 2: 276) yang harus diperangi (Q.S. 2: 279).

Khusus tentang struktur teori dikenal tiga hierarki, yaitu: (1) *grand theory*, (2) *middle range theory*, dan (3) *application theory*. *Grand theory* memiliki cakupan makro dan hirerarkis yang membawahi teori lainnya dan bersifat struktural. Sedangkan *middle range theory* merupakan teori-teori yang berifat messo atau level menengah yang terfokus pada kajian makro dan mikro. Sementara itu, *application theory* adalah teori yang bersifat terapan. Misalnya, teori tentang kebijakan publik, teori pertukaran, teori aplikasi perbank-

an dan lainnya. Hierarki semacam ini terdapat dalam teori MSy sebagaimana diperagakan dalam Gambar 1.

Gambar 1: Hierarki Teori MSy



Berdasarkan pembagian struktural tersebut, maka teori MSy yang berintikan kemaslahatan versi syara' atau *mashlaḥah mu'tabarah* dapat diposisikan sebagai *grand theory* dalam kajian hukum Islam, yang menjadi dasar pijakan bagi teori-teori lainnya secara hierarkis. Sebagai teori besar maka ia akan membawahi teori kemaslahatan di bawahnya, di antaranya teori *mashlaḥah mursalah* yang spiritnya sejalan dengan *mashlaḥah mu'tabarah*. Teori *mashlaḥah mursalah* pada prinsipnya menunjukkan adanya nilai-nilai maslahat pada setiap kasus hukum baru yang sama sekali tidak disinggung dalam nash (al-Qur'an dan Sunnah). Teori ini pada dasarnya menjadi teori penghubung (*middle range theory*) bagi teori-teori yang lebih

praktis atau lebih operasional, di antaranya teori kemaslahatan dalam praktek *ijarah*, *murabahah, mudarabah*, asuransi haji, perbankan syari'ah, dan lainnya.

3. Fungsi Teori MSy

Sebagaimana diketahui bahwa para ulama ushul telah menetapkan pola penelusuran yang mampu mengungkap dan menangkap maksud syari'at serta memahami makna kemaslahatan dan batasan illat-illat hukum berikut rahasia-rahasianya. Hal itu mengasilkan teori MSy. Pada giliran berikutnya teori ini dapat berfungsi dalam mentransformasi pola pemikiran hukum dari pola yang parsial menuju yang universal. Dari yang tekstual menuju ke yang kontekstual; dari yang konservatif menuju ke yang progresif; dari yang bersifat kabur menuju hal-hal yang terukur. Oleh karena itu, menurut al-Risuni, teori MSy menjadi kiblat para mujtahid dan paradigma pemikiran atau penalaran hukum.[25]

Nuruddin bin Muhtar al-Khadimi dalam buku "*Ilmu Maqashid al-Syarī'ah*" mengemukakan tujuh faedah atau fungsi MSy, yaitu untuk:[26]

1) Menampakkan illat pembentukan hukum, hikmah tujuan dan sasarannya, baik yang bersifat parsial maupun universal;
2) Menempatkan ahli hukum agar beristinbath menurut tujuan hukum sehingga hukum dipahami, diukur, dan diterapkan;
3) Mempertegas hubungan antara berbagai kajian *ushul al-fiqh* (metodologis) dengan tujuan hukum melalui metode maslahah, qiyas, uruf, kaedah-kaedah hukum, dzara'i dan lainnya;

[25] *Ibid, al-Fikr al-Maqāshid* (Ribarh: Mansyurah Jaridah bi al-Zaman, 1999), hlm. 90-104.
[26] Nuruddin bin Muhtar al-Khadimi, *Ilmu Maqāshid Syarī'ah* (t. p.: Maktabah Ubaikan, 2001 M./1421 H.), Juz 1, hlm. 52.

4) Memperkecil perbedaan dan pertentangan dalam fiqh dan fanatisme madzhab dengan memegang teguh atas MSy dalam menerapkan hukum;
5) Memasukkan dua cara memahami hukum yang tekstualis dengan spiritualis sehingga ketentuan teks hukum berjalan dalam satu sistem hukum yang utuh;
6) Membantu subyek hukum dalam menjalankan dan mematuhi hukum dengan sebaik-baiknya karena telah memahami tujuan hukum yang dikehendaki;
7) Membantu kalangan akademisi dan penegak hukum dalam menjalankan tugasnya sesuai dengan pembuat hukum, bukan karena bunyi-bunyi teksnya.

Menurut Yusuf al-Qardhawi, sebagaiman dikutip oleh Jasir Audah, MSy mempunyai peranan sangat penting dalam memahami berbagai aspek hukum. Misalnya, dalam memahami pesan al-Qur'an, globalitas syari'at al-Islam, Islam modern, kontinunitas dinamika ijtihad yang sah, legalitas fatwa, dan landasan akhlak berkomunikasi dalam menemukan titik temu antar ragam aliran pemikiran dan kepercayaan.[27]

3. Relasi Teori MSy dengan Beberapa Konsep Hukum

(a) Relasi MSy dengan *'Illat*

Terdapat berbagai gagasan dalam pengkajian hukum Islam, di antaranya 'illat, hikmah, dan dzari'ah. '*Illat* menurut istilah, adalah sifat yang nampak dan terukur yang berupa kemaslahatan sebagai konsekuensi logis dari lahirnya penetapan hukum. Sifat memabukkan (*iskar*) misalnya, merupakan sifat yang tampak dan terukur yang mendorong lahirnya hukum haram dalam rangka kemaslahatan memelihara akal dan harta. Inilah yang dimaksud dengan pernyataan kita berikut: "Dengan lahirnya ketetapan hukum *haram* berhasilah

[27] Jasir Awdah, *Multaqa al-Imam al-Qardhawi* (Qatar: t.p, 2007), hlm. 75-81.

atau terwujudlah kemaslahatan memelihara akal dan harta". Jadi, *'illat* merupakan sebab dan sesuatu yang menimbulkan adanya hukum yang bertujuan untuk mencapai kemaslahatan.

Contoh berikutnya tentang *'illat* hukum adalah masalah *safar* (bepergian), yakni sebagai sifat yang tampak dan terukur dalam situasi dan kondisi apa pun. Ketetapan hukum karena safar telah melahirkan keringanan (*rukhsah*) dalam hal qashar shalat, berbuka shaum, dan menyapu kedua sepatu. Kemaslahatan sebagai MSy yang terdapat dalam persoalan tersebut adalah hilangnya kesempitan dan lahirnya keringanan bagi mukallaf.

Sesungguhnya *'illat* ialah sifat yang memberi tahu dan menimbulkan hukum. Sifat memabukkan menimbulkan hukum haram demi kemaslahatan menjaga akal dan harta; sifat safar (bepergian) menimbulkan keringanan dalam qashar shalat, berbuka shaum dan menyapu sepatu demi kemaslahatan dalam menghilangkan kesulitan dan kesempitan; sifat mencuri (*sirqah*) menimbulkan hukum potong tangan demi kemaslahatan menjaga harta; zina menimbulkan hukum dera (*jild*) atau lemparan batu sampai mati (*rajam*) demi kemaslahatan memelihara keturunan dan membunuh dengan sengaja menimbulkan hukum qishas demi kemaslahatan menjaga nyawa.

(b) Relasi MSy dengan Hikmah

Hikmah adalah sesuatu yang timbul dari penetapan hukum untuk memperoleh kemaslahatan semaksimal mungkin atau menolak kemafsadatan seminimal mungkin. Term hikmah adakalanya ditujukan untuk maksud parsial seperti hikmah menghindari penyakit dengan menjauhi isteri yang sedang menstruasi (*hayd*), hikmah larangan jual beli barang yang hilang (*ma'dum*) untuk mengantisipasi ketidaktahuan dan manipulasi bagi pembeli. Hikmah boleh melihat wanita yang akan dipinang agar tumbuh kasih sayang dan pergaulan yang langgeng, sehingga dapat menuju kesuksesan dan kebahagia-

an. Begitu pula, hikmah umum untuk tujuan yang luas atau kemaslahatan global seperti untuk memelihara nyawa, mewujudkan kemudahan dan menghilangkan kesempitan serta memantapkan pengabdian dan kepatuhan kepada Allah.

Selanjutnya, dapat dikatakan bahwa hikmah dari diutusnya para rasul dan lahirnya berbagai syari'at adalah munculnya peribadatan kepada Allah dan terhindarnya dari thagut. Dengan demikian, yang dimaksud dengan hikmah adalah terwujudnya kumpulan kemaslahatan umum dengan tujuan universal. Memang diakui secara umum term hikmah dan tujuan merupakan kata sinonim yang digunakan dalam menjelaskan sesuatu yang diinginkan hukum. Apabila direnungkan lebih mendalam, dapat ditarik kesimpulan sementara bahwa *al-hifzh* berhubungan erat dengan hikmah. Di sini sistem hukum benar-benar menjadi supremasi yang mesti diemban manusia di mana dan kapan pun berada (*rahmatan li al-'ālamīn*) yang bertujuan pasti (teleologis berbasis teologis dan filosofis).

(c) Relasi MSy dengan al-Dzari'ah

Al-Dzara'i berasal dari kata *dzari'ah* yang berarti pelantara. Karena itu, *sadd al-dzari'ah* adalah larangan atas sesuatu yang dibolehkan sehingga tidak mengakibatkan lahirnya perbuatan yang tidak dibolehkan. Menurut jumhur ulama, *sadd al-dzari'ah* (*preventif*) termasuk *fath al-dzari'ah* (*ovensif*) adalah dasar syara' yang diamalkan dan dipegang dalam mengetahui dan menyimpulkan hukum.

Hubungan antara MSy dengan *sadd al-dzara'i* adalah sebagaimana berikut ini. (1) *Sadd al-dzara'i* secara substansial merupakan salah satu tujuan dari maksud-maksud syara' yang dipertegas dan diperingatkan oleh sejumlah nash syara' (teks wahyu) seperti dalam Surat al-An'am ayat 108 dan Surat al-Baqarah ayat 104. Kata "ra-'ina" menurut Yahudi merupakan kata celaan. Oleh karena itu, kata ini dilarang oleh Allah agar Rasul Saw. terhindar dari penghinaan.

Kedua, *Sad al-dzara'i* adalah menutup segala perantara (*wasilah*) yang mengakibatkan hilangnya kemaslahatan. *Wasilah* itu ada dua macam, yaitu: (a) perantara yang wajib ditutup atau dihentikan dan hal ini dinamakan dengan *sad al-dzara'i*; (b) perantara yang wajib dibuka atau dilaksanakan (*fath al-dzara'i*), yakni membuka jalan untuk mencapai kemaslahatan dan kemamfaatan. Menyebarkan ilmu merupakan cara pendidikan masyarakat untuk memahami hukum agamanya dan hal-hal yang membahagiakan dunia dan akhirat; mempermudah pernikahan dan meringkan mahar merupakan cara untuk menjaga kehormatan dan menjauhkan diri dari perbuatan asusila. Karena itu, ulama menyatakan bahwa sesuatu yang dapat mendukung terwujudnya kewajiban maka status hukumnya wajib pula dilaksanakan (*mā lā yatimm al-wājib illā bihī fahuwa wājib*).

D. Pengembangan MSy dalam Konteks Perubahan Sosial

Uraian tentang MSy dengan berbagai aspeknya menunjukkan bahwa ia merupakan hasil perkembangan pemikiran teleologi hukum yang berkesinambungan secara dinamis. Karena itu, sebagai hasil pemikiran, teori MSy sebagaimana telah dirumuskan tidak dapat dinilai sebagai hasil pemikiran yang final. Artinya, teori tersebut bersifat luwes untuk dikembangkan, karena MSy memberi peluang untuk dikembangkan. Begitu pula pada aspek metodologinya ia dapat dikembangkan dan diperankan sebagai pendekatan bahkan metode penetapan hukum yang lebih teknis.

Sebagaimana lazimnya suatu produk pemikiran, formulasi dan komposisi MSy tidak bebas dari pengaruh situasi dan kondisi sosial yang dihadapinya. Sebab setiap produk pemikiran hukum dalam situasi dan kondisi tertentu pada dasarnya merupakan respons terhadap persoalan-persoalan yang muncul ketika itu, baik yang bersifat lokal dan jangka yang singkat maupun bersifat global dan dalam waktu yang lama. Dengan perkataan lain, *maqāshid al-syarī'ah* di-

formulasikan dalam konteks kebutuhan pada zamannya. Ketika tuntutan itu terus bergulir maka reformulasi MSy mutlak diperlukan. Jika tidak demikian, maka realisasi kemaslahatan tidak akan dapat mengakomodasi setiap kebutuhan manusia. Melihat kenyataan demikian, para pemikir hukum Islam telah mengangkat beberapa issu sentral yang mesti dipertimbangkan menjadi bagian pengembangan komposisi MSy. Issu sentral tersebut, di antaranya pentingnya memelihara ummat (*hifzh al-ummah*), suatu konsep yang ditawarkan oleh pakar hukum Islam dari Universitas Islam Negeri Bandung, A. Djazuli.[28] Konsep ummat menjadi bagian MSy didasarkan pemikiran bahwa manusia bukan sekedar makhluk individual tetapi juga sebagai makhluk sosial yang hidup di dalam masyarakat. Dengan mengutip pendapat Ibn Khaldun, A. Djazuli menyatakan bahwa kebersamaan manusia merupakan hal yang pokok di dalam memenuhi kebutuhan hidupnya, sebab *"al-insan madaniyyun bi thabi'".*

Landasan lain yang menopang makna penting *hifzh al-ummah* menjadi bagian dari *MSy* adalah adanya larangan aksi pemberontakan terhadap kepala negara yang adil. Larangan pemberontakan ini yang dalam politik Islam dinamakan *al-bagy* dimaksudkan untuk memelihara umat. Sebagaimana dimaklumi, pada satu sisi kita diwajibkan bersatu, sedangkan pada sisi lain kita diharamkan *tafaruq* (bercerai berai). Oleh karena itu, secara moral, kita diwajibkan menegakkan ukhuwwah dan dilarang bermusuhan dan saling membenci.

Lebih lanjut Djazuli menegaskan bahwa tanpa *hifzh al-ummah,* kita sulit memahami kasus-kasus peperangan dan atau pemberontakan. Perang dan pemberontakan terjadi karena masalah politik tidak dapat diselesaikan melalui sistem politik yang ada. Perdamaian misalnya, Perjanjian Hudaibiyah, Piagam Madinah, Imamah dan masalah-masalah politik lainnya. Termasuk pula masalah keluarga be-

[28] A. Djazuli, "Hifzh al-Ummah sebagai Salah Satu Maqashid al-Ummah," dalam *Al-Tadbir.* Volume I, Nomor II, September 1999, (Pusat Pengkajian Islam dan Pranata, IAIN Bandung, 1999), hlm. 1-8.

rencana, trilogi kerukunan, hankamrata, hak asasi manusia, lingkungan hidup, organisasi internasional dan nasional. Dengan demikian, *hifzh al-ummah* menjadi landasan filosofis bagi *fiqih siyasah,* baik *siyasah dusturiyah, dawliyah* maupun *maliyah.* Fiqh sosial yang diperkenalkan oleh Ali Yafie yang pada intinya dimaksudkan untuk merealisasikan kemaslahatan umum tidak akan jelas arahnya bila tanpa *hifzh al-ummah* di dalamnya.[29]

Menurut A. Djazuli, MSy yang dikembangkan oleh para pakar hukum Islam hingga zaman al-Syatibi dinilai lebih menekankan pada manusia sebagai individu dan kurang diimbangi dengan manusia sebagai anggota komunitas. Boleh jadi hal ini menjadi salah satu sebab yang menjadikan orang Islam kurang perhatian dan kesadarannya tentang pentingnya umat di dalam kehidupan ini. Dan hal ini terlihat dalam asumsi bahwa *fardh 'ain* (kewajiban individu) lebih penting daripada *fardh kifayah.*

Gagasan *hifzh al-ummah* termasuk metode penterapannya sebagaimana digagas oleh A. Djazuli dan Wahab Afif berpijak pada landasan moral dan hukum. Moral pembentukan suatu ummat melalui tahapan berikut ini. Pertama, pembentukan suatu umat dimulai dari pembentukan pribadi-pribadi yang berkualitas, memiliki keyakinan yang kokoh dan akhlak mulia serta penyerahan diri yang total kepada kehendak Allah sebagaimana tercermin dalam sejarah Nabi Muhammad Saw. pada priode Mekkah dengan terbentuknya pribadi *muthma'innah* (Q.S. 89: 27). Kedua, dilanjutkan dengan pembentukan rumah tangga yang sakinah (Q.S. 30: 21) sebagai unsur terkecil dalam pembentukan masyarakat. Rumah tangga sakinah dalam cerminan dari keseimbangan antara hak dan kewajiban suami dengan isteri yang disimbolkan bahwa isteri adalah pakaian suami dan begitu sebaiknya (Q.S. 2: 187). Perhatian Islam terhadap pembentukan keluarga ini sangat besar. Hal ini terlihat dari sejumlah ayat al-Qur-

[29] *Ibid,* hlm. 4.

'an lebih banyak berbicara tentang pembinaan rumah tangga setelah ibadah ketimbang bidang-bidang lainnya.[30] Melalui pembentukan keluarga yang ideal ini diharapkan lahirnya komunitas muslim yang memiliki identitas *ummatan wāhidah* (Q.S. 21: 32), *ummatan wasatha* (QS. 2: 143), dan *khayr ummah* (Q.S. 3: 10). Sementara itu ummat dalam tinjauan hukum diawali dengan unsur terkecil, yaitu keluarga yang terkemas dalam istilah *al-aḥwāl al-syakhsyiyah* yang meliputi: perkawinan, kewarisan, wasiat, wakaf, dan hibah.

Umat dalam lingkup umat manusia secara yuridis dibentuk atas dasar kesamaan insani. Karena itu, kita dilarang mengganggu jiwa, harta serta kehormatan manusia tanpa landasan hukum yang sah. Barang siapa mengganggunya, ia akan menerima sanksi dan pertanggungjawabannya. Tawanan perang sekalipun harus diperlakukan secara manusiawi karena ia bagian dari umat manusia (Q.S. 76: 8). Terealisasinya kehidupan umat manusia yang damai merupakan sesuatu yang bersifat *dharūriyah.* Sedangkan segala upaya penyelesaian konflik merupakan hal yang bersifat *ḥajiyah.* Adapun melakukan segala perbuatan terhadap sesama manusia secara akhlaqi bersifat *taḥsiniyah.*

Apabila konsep umat difahami dalam pengertian luas, yakni seluruh makhluk Allah di muka bumi, maka terciptanya kesinambungan hidup di antara mereka merupakan sesuatu yang bersifat *dharūriyah.* Di samping itu, pemanfaatan alam dengan tidak merusaknya adalah bagian kebutuhan yang bersifat *ḥajiyah.* Begitu pula bersikap ramah terhadap semua makhluk Allah di muka bumi mutlak diperlukan sebagai kebutuhan yang bersifat *taḥsīniyah.*

Uraian di atas menunjukkan bahwa *ḥifzh al-ummah* pada intinya adalah pemeliharaan nilai-nilai sosial yang mersti diprioritaskan. Nilai-nilai sosial ini bila diteliti secara seksama terdapat dalam semua aspek ibadah tidak terkecuali dalam ibadah mahdah. Dengan

[30] Abd al-Wahab Khallaf, *op. cit.,* hlm. 32-33.

ibadah sosial, seseorang mempunyai kesempatan masuk surga lantaran memberi minum seekor anjing yang tengah kehausan atau wanita dapat terjerumus ke jurang neraka karena tidak memberi makan seekor kucing. Karena itu pula, ummat Islam dilarang buang air kecil di bawah pepohonan atau merusak pepohonan sekalipun dalam situasi perang. Walaupun demikian, A. Djazuli mengakui bahwa persoalan sosial atau keummatan di dalam kehidupan masyarakat merupakan lahan ijtihad. Karena itu, pemecahannya harus berpijak pada dalil-dalil kulli dan kaidah-kaidah kulli yang sudah mapan dan keterkaitannya dengan MSy berikut pengembangannya, yang disertai metode *sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah, al-mashlahah al-mursalah, al-istishhab, al-'ādah* dan lainnya.

Berdasarkan kenyataan tersebut, maka pemeliharaan lingkungan *(hifzh al-bi'ah)* menjadi bagian penting bagi manusia dalam mempertahankan hidupnya, sehingga aspek ini patut menjadi bagian dari MSy. Tentunya yang dimaksud *hifzh al-bi'ah* di sini adalah lingkungan fisik atau jasmani. Sebab bila dimaksudkan dalam pengertian luas, maka *hifzh al-bi'ah* sudah termuat dalam konsep *hifzh al-ummah* yang dikemukakan oleh A. Djazuli. Di samping unsur-unsur baru komposisi MSy tadi, maka pengembangannya dapat dipilah-pilah dalam bentuk disiplin ilmu tertentu berupa fiqih-fiqih yang berorientasi kepada ketuhanan, kemanusiaan dan kealaman.

E. MSy sebagai Metode Penetapan dan Penerapan Hukum

MSy sekurang-kurangnya telah memenuhi dua kriteria.[61] Pertama, secara substanstif cocok dengan situasi empiris, karena secara konseptual ia diformulasikan dari data-data induktif, baik yang bersifat tekstual dari nash maupun konteksual dari realitas kehidupan

[61] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1996), Cet. VII, hlm. 17

manusia. Kedua, telah berfungsi dalam meramalkan, menerangkan, menafsirkan bahkan menetapkan suatu hukum.

Berdasarkan kriteria kedua MSy dapat dikembangkan bukan hanya sebagai teori, tetapi juga dapat ditransformasi menjadi suatu metode mempunyai fungsi meramalkan, menerangkan, menafsirkan dan menetapkan suatu hukum. Untuk memberi identitas, sebut saja metode ini dengan metode MSy atau *mashlahah mu'tabarah.* Tentu saja, penamaan metode ini terasa asing dalam diskursus metodologi Islam, tetapi hal ini sah-sah saja dalam wacana dan kajian akademik. Alasannya cukup sederhana, sebagaimana dikemukakan oleh Syaikh Muhammad Musthafa Syalabi.[62] la mengatakan bahwa yang disebut *qiyas, mashlahah mursalah, sadd al-dzari'ah, istihsan* dan lainnya merupakan term-term metodologis yang tidak ditemukan pada zaman sahabat dan para imam madzhab. Tetapi setelah itu term-term tersebut pada perkembangannya menjadi istilah-istilah teknis populer dalam metodologi hukum Islam. Apabila kita menerima istilah *mashlahah mursalah* sebagai metode hukum, maka penerimaan ini berlaku pula pada istilah *mashlahah mu'tabarah* atau MSy. Penerimaan istilah ini terasa semakin penting dalam konteks metode-metode hukum Islam, sebab semua metode yang telah mentradisi pada dasarnya merupakan metode-metode yang dependen atau terikat oleh ketentuan-ketentuan nomiatif di mana salah satu di antaranya harus berpijak kepada MSy. Sementara itu, MSy sendiri dapat dipandang sebagai metode hukum yang independent.[63]

Apabila MSy memungkinkan dapat dijadikan metode penetapan hukum, maka ia dituntut memiliki landasan teori, cara kerja dan berfungsi dalam memecahkan suatu persoalan hukum baru. Degan

[62] Muhammad Musthafa Syalabi, *Al-Madkhal fi al-Fiqh al-Islāmi* (al-Azhar: Majma' al-Buhūts al-Islāmiyah, 1985), hlm. 414-416.
[63] Yudian W. Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Surabaya: al-Ikhlas, 1995), hlm. 191.

cara demikian nilai-nilai kepastian, keadilan dan kegunaan ketetapan hukum dapat dirasakan secara efesien dan efektif.

1. Landasan Konseptual Metode MSy

Landasan konseptual dapat dimakni sebagai dasar teoritis yang dijadikan acuan kerja dari metode MSy, yakni landasan teoritis tentang kemaslahatan. Berkenaan dengan teori maslahat yang berkembang sampai periode al-Syatibi, Yudian W. Asmin menyimpulkan empat kecenderungan sebagaimana berikut ini.[64] Pertama, konsep *mashlaḥah* yang pada umumnya tidak mirip dengan konsep al-Razi maupun pihak-pihak yang benar-benar mensejajarkan definisi *munasib* dan *mashlaḥah* dari al-Ghazali dan al-Razi. Yang dekat kepada konsep al-Razi adalah Shihab al-Din al-Qurafi (684 H./1285 M.), seorang pakar hukum madzhab Maliki dan Sadr al-Syari'ah al-Mahbubi (747 H./1346 M.) dari penganut Hanafi. Karena menerima kritik al-Razi tentang *mashlaḥah,* al-Qurafi bahkan melangkah lebih jauh. la memunculkan keraguan yang serius. Apakah *mashlaḥah* bisa didefinisikan dan dibenarkan dalam kerangka yang jelas. Dalam hal ini, Jamal al-Din al-Asnawi (771 H./1369 M.) menggabungkan pendapat al-Ghazali dan al-Razi. Di lain pihak, Sa'd al-Din al-Taftazani (792 H./ 1390 M.) menginterpretasikan posisi Hanafi, terutama yang berasal dari Pazdawi (482 H./1089 M.) dengan mengacu kepada al-Razi.

Kedua, konsep yang menolak *mashlaḥah mursalah* sebagai landasan yang valid bagi ijtihad. Konsep ini diperlihatkan oleh Sayf al-Din al-Amidi (631 H./1234 M.) dari pengikut al-Syafi'i dan Ibnu Hajib (646 H./1249 M.) dari pengikut Maliki. Dalam menyoroti *mashlaḥah mursalah,* kedua pakar ini lebih cenderung kepada pendapat al-Ghazali, sebab mereka baru akan menerima *mashlaḥah mursalah* bila didukung argumen tekstual.

[64] *Ibid.,* hlm. 168-175.

Ketiga, konsep *mashlaḥah mursalah* yang cenderung sufistik sebagaimana terlihat dalam pandangan pakar hukum pengikut al-Syafi'i, Taz al-Din ibn Abd al-Salam (660 H./1263 M.). Baginya, *mashlaḥah* mengandung pengertian sebagai kesenangan *(al-lazzat)* dan kebahagiaan *(al-farah)* berikut sarana-sarananya. *Mashlaḥah* itu terdiri dari *mashlaḥah* yang bersifat duniawi dapat diketahui melalui akal. Sementara yang bersifat ukhrawi dapat diketahui melalui *naql* (wahyu). Menurutnya, *mashlaḥah* itu berbeda-beda levelnya sesuai dengan level pendekatan yang dilakukan oleh masyarakat. Level terendah adalah level *mashlaḥah* untuk seluruh manusia. Di atasnya terdapat level *mashlaḥah* untuk orang bijaksana *(adhkiya).* Di atasnya lagi terdapat level *mashlaḥah* bagi para wali dan sufi Allah (*awliya* dan *ashfiya*). Mereka ini lebih menyukai *mashlaḥah* yang bersifat ukhrawi. Alasannya, mereka merasa gelisah ingin mengetahui perintah-perintah dan hukum-hukum Allah pada realitas mereka sehingga penyelidikan dan ijtihad mereka ditempuh oleh seseorang yang sangat sempurna pengetahuannya.[65] Lebih jelasnya lagi uraian konsep *mashlaḥah* Ibn Abd al-Salam ini dapat dikembangkan dalam pembahasan yang lebih mendalam dan berkesinambungan.

Keempat, konsep kompromistis sebagaimana yang ditempuh oleh Ibn Taimiyyah (728 H./1328 M.) dan Ibn Qayyim al-Jawziyah (751 H./1350 M.). Ibn Taimiyah berupaya menempuh jalan tengah antara dua pandangan yang ekstrim, menerima total dan menolak total *mashlaḥah.* Lebih jauh, ia menganggap *mashlaḥah mursalah* mirip dengan metode *ra'y, istihsan, kashf* (*metode* mistik) dan *zhawq* (metode intuitif) dari mereka yang kredibilitasnya dicurigai. Di sisi lain, ia menolak implikasi-implikasi moral dari penolakan *mashlaḥah mursalah* terhadap perintah-perintah Allah. Walau de-

[65] Ibn 'Abd al-Salam, *Qawā'id al-Aḥkām fi Mashāliḥ al-Anām.* (Kairo: Istiqomah, t.th.), Juz I, hlm. 24.

mikian, ia mengakui *mashlaḥah mursalah* sebagai salah satu dari tujuh cara untuk mengetahui perintah-perintah Allah.

Sementara itu, Ibn al-Qayyim sering menyebutkan *mashlaḥah* dengan istilah *siyasah* yang mengandung peranan penting dalam menerangkan kewajiban-kewajiban hukum, penalaran hukum dan perubahan hukum sebagaimana yang diungkapkan dalam *"I'lām al-Muwaqqi'īn.* Ia menguraikan prinsip-prinsip hukum*a* (fiqh) aliran Hanbali dengan lima sumbernya, yaitu: *nushūsh* (nash-nash), fatwa para sahabat Nabi, seleksi opini para sahabat, hadits musral dan *qiys li al-dharūrah.*[66] Dalam kerangka ketiga sumber di atas itu pertimbangan *mashlaḥah* diterangkan Ibn al-Qayyim. Ia berkesimpulan bahwa mengkaitkan perintah Allah dengan *'illat* adalah sangat tepat. Begitu pula, kajian hikmah hukum tidak dapat diabaikan.

Kelima, konsep *mashlaḥah yang* melampaui batasan nash bahkan menganggapnya sebagai landasan yang melatarbelakangi syari-'ah. Karena itu, metode *mashlaḥah,* melebihi metode lainnya seperti *ijma'.* Walaupun demikian, ia tidak memberikan formulasi *mashlaḥah* yang konkrit.

Dari lima kecenderungan itu, lahirlah konsep MSy versi al-Syāthibi yang menemukan jawaban kompromistis di antara beberapa konsep yang ada dengan mengkonsentrasikan pada konsep *mashlaḥah mu'tabarah* sendiri. Berlainan dengan para pakar hukum lain yang memfokuskan diri pada *mashlaḥah mursalah.* Al-Syatibi telah berhasil menyajikan konsep *mashlaḥah mu'tabarah* yang disebut dengan MSy, dengan tema sentralnya lima tujuan inti hukum yang dinamakan dengan *al-kulliyah al-khamsh* ke dalam kerangka teoritis yang jelas, baik pada aspek ontologis, epistemologis maupun aksiologisnya. Tanpa mengecualikan konsep-konsep *mashlaḥah* dari para pakar lainnya, maka konsep *mashlaḥah* dari al-Ghazali dapat menja-

[66] Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Kairo: Sa'adah, 1995), Juz I, hlm. 29-32.

di bahan pertimbangan sebagai landasan konseptual bagi penerapan metode MSy.

Secara ontologis, al-Ghazali memberi batasan *mashlaḥah* secara umum dalam pengertian menarik manfaat dan menolak madharat. Secara khusus ia mendefinisikan *mashlaḥah* sebagai pemeliharaan terhadap tujuan hukum bagi makhluk, yakni pemeliharaan terhadap lima tujuan, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[67] Ia menegaskan bahwa segala sesuatu yang mengandung kelima tujuan, itulah *mashlaḥah. S*ebaliknya bila hampa dari itu, *mafsadah* namanya.

Di lain pihak al-Syathibi mendefinisikan *mashlaḥah* sebagai segala sesuatu yang kembali (menjadi rujukan) kepada tegaknya eksistensi manusia. Kesempurnaan hidupnya dan keberhasilan menggapai harapan keinginan jiwanya dan akalnya secara total, seperti pangan, sandang, papan, transportasi, nikah dan lainnya.[68]

Di samping aspek ontologis, al-Syatibi dan al-Ghazali, mengemukakan pula klasifikasi *mashlaḥah* pada *mashlaḥah mu'tabarah, mashlaḥah batilah* dan *mashlaḥah mursalah.* Begitu pula, keduanya membagi *mashlaḥah* menurut skala prioritasnya sehingga menghasilkan stratifikasi *mashlaḥah.* Sedangkan yang menjadi landasan normatif dan moralnya adalah al-Qur'an, al-sunnah dan *ijma'* yang digali melalui aneka metode ijtihad. Sedangkan secara aksiologis, MSy ditempatkan oleh al-Syatibi sebagai norma sentral dan universal (*qaidah kulliyah*) bagi penetapan hukum.

2. Fungsi Metodologis MSy

Pada prinsipnya penelitian dilakukan dalam kegiatan ilmiah di mana seorang peneliti berusaha untuk mencari kebenaran yang didasarkan oleh pendapat ahli dan hasil pengujiannya. Suatu peneliti-

[67] Al-Ghazali, *Al-Musthasfa min 'Ilmi al-Ushul. op.cit.,* Juz I, hlm. 286-288 dan 310-312

[68] Al-Syatibi, Juz II, *op.cit.,* hlm. 25.

an dapat dianggap sebagai penelitian ilmiah bila dilakukan dengan menggunakan metode ilmiah dengan ciri-ciri sebagai berikut:

1) Berdasarkan fakta hukum, bukan sebagai penemuan yang bersifat hayalan, kira-kira, legenda atau kegiatan sejenis.
2) Bebas dari prasangka bersih dan jauh dari pertimbangan subyektif.
3) Menggunakan prinsip analisis dalam mencari dan menemukan sebab-sebab masalah terjadi dan pemecahannya secara logis.
4) Menggunakan hipotesis untuk mengakumulasi permasalahan serta memadu jalan pikiran ke arah tujuan yang ingin dicapai sehingga hasil yang ingin dicapai akan tepat sasaran.
5) Menggunakan ukuran obyektif, bukan menurut hati nurani, tetapi dengan prinsip pikiran sehat.
6) Menggunakan teknik kuantifikasi untuk atribut penelitian kuantifikasi.[31]

Sementara itu, Sedarmayanti dan Syarifudin Hidayat dengan mengutip sumber dari *The World of Science Encyclopedia*, mengatakan bahwa metode ilmiah adalah prosedur yang dipergunakan oleh para ilmuan dalam pencarian sistematis terhadap pengetahuan baru dan peninjauan kembali pengetahuan yang telah ada. Banyak prosedur yang dapat dianggap sebagai pola metode ilmiah, yakni: analisis, deskripsi, klasifikasi, pengukuran, perbandingan, dan survey.[32]

Berdasarkan keteraangan tersebut, maka MSy sebagai metode penetapan hukum berfungsi untuk menganalisis tujuan hukum yang ditetapkan oleh sumber hukum (al-Qur'an dan Sunnah) yang tertera dalam nash-nash hukum, mendeskripsikan tujuan hukum menurut para ahli mulai dari zaman klasik hingga zaman kontemporer, mengklasifikasikan tujuan hukum dengan segala aspeknya (esensi, komposisi, stratifikasi, dan wilayahnya), mengukur kebenaraan tujuan

[31] Muh. Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), hlm. 43.
[32] Sedarmayanti dan Sarifudin Hidayat, *op. cit.* hlm. 7.

hukum secara komprehensif, korespondensi, dan pragmatis; serta bandingkan berbagai teori hukum dengan landasannnya yang berbeda sehingga dapat dikembangkan teori tujuan hukum yang lebih akurat dalam merealisasikan kemaslahatan manusia yang seimbang antara kemaslahatan materi dan immateri.

3. Metode MSy dalam Menetapkan Hukum Kontemporer

MSy sebagai metode penetapan hukum, begitu pula dengan metode-metode lainnya, baru dapat dipahami bila memiliki cara kerja yang terukur. Bisa jadi cara kerja ini ada persamaan dan juga perbedaannya dengan metode lain. Ada beberapa langkah yang diperlukan dalam mengoperasikan metode MSy. Pertama, mengidentifikasi masalah atau kasus-kasus hukum berdasarkan teknik memilah dan memilih masalah berdasarkan kerangka konseptual komposisi MSy, stratifikasi dan wilayah kajiannya.

Kedua, menjadikan *kulliyah al-khams* (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) dan pengembangannya sebagai alasan (indikator) lahir tidaknya suatu hukum. Pada langkah kedua ini, analisis *mashlahah* dan *mafsadah* diperankan melalui beberapa kaidah yang berkenaan dengan kemaslahatan, terutama kaidah:

جلب المنفعة ودفع المضرة-جلب المصالح ودفع المفاسد

Ketiga, mengambil kesimpulan tentang ketetapan hukum (wajib, haram, boleh, makruh, dan mandub) setelah melalui proses pertimbangan matang pada tahapan kedua. Yang dimaksud hukum di sini adalah hukum *taklifi,* yaitu hukum yang berupa keharusan melakukan suatu perbuatan atau tidak melakukannya (hukum wajib atau haram, ini berkenaan dengan *mashlahah dharuriyah);* memilih antara melakukan perbuatan atau tidak melakukannya (hukum mandub atau makruh, ini berkenaan dengan *mashlahah hajiyah)* dan kebe-

basan melakukan atau tidak melakukan perbuatan karena ada atau tidak adanya sesuatu yang mengharuskan keberadaan hukum.[69]

Untuk mengetahui dengan jelas bagaimana metode MSy bekerja, maka di sini perlu dibandingkan dengan metode-metode penetapan hukum lainnya, baik pada aspek segi perbedaannya maupun persamaannya bahkan kekhasannya. Sebagaimana diketahui dari pendapat al-Ghazali dalam Syifa al-Ghalil bahwa MSy dirumuskan dari *al-ma'ani al-munasabah,* yaitu segala sesuatu yang menunjukkan segi-segi kemaslahatan dan tanda-tandanya. Dengan demikian, penggunaan metode MSy dapat ditempuh dengan teknik *al-munnasib.* Umpamanya, bagaimana status hukum khamar diproses melalui metode *qiyas* dan metode MSy.

Metode *qiyas* yang bekerja dalam penentuan hukum *khamar* melahirkan suatu konklusi hukum bahwa *khamar* diharamkan karena memabukkan (‘*illat*). Sedangkan metode MSy berkesimpulan bahwa *khamar* diharamkan karena menghilangkan atau merusak akal *(ifsād al-aql)* di mana akal itu merupakan pijakan utama bagi keabsahan suatu *taklif* (berlakunya tuntutan suatu hukum).[70] Dengan demikian, perbedaan di antara kedua metode tersebut terletak pada dasar pertimbangan di mana metode *qiyas* berpijak pada pertimbangan *'illat*, sedangkan metode MSy berpijak pada pertimbangan maslahat atau mafsadat sebagai hasil akhirnya (ma’alat). Dari pertimbangan terwujudnya maslahat tersebut, maka lahir penetapan status hukum hukum *wajib*, *mandub* dan *ibahah*; dan dari pertimbangan mafsadat lahir status hukum haram dan makruh atau hal sejenisnya.

Keberadaan dan fungsi metode penetapan hukum semakin ditantang akurasinya sehubungan dengan semakin tumbuh dan berkembangnya kasus-kasus hukum baru (*al-waqi’iyah*), padahal nash

[69] Juhaya S. Praja, *op. cit.,* hlm. 100-101.
[70] Al-Ghazali, *op. cit.,* Juz II, hlm. 297

hukum sendiri telah terhenti (*al-nushush qad intaha wa al-waqa'i la tantahi*). Dalam konteks MSy sebagai teori, pendekatan bahkan metode penetapan hukum, maka hasil keputusan Mu'tamar XXXII Nahdlatul Ulama di Makasar Tahun 2010 mengklasifikasikan persoalan kontemporer ke dalam tiga kajian akademik (*bahts al-masā'il fiqhiyah*), yaitu: *bahts al-masā'il dīniyah waqī'iyah, dīniyah mawdhū'iyah* dan *dīniyah qānūniyah*.[33]

Masalah *dīniyah waqī'iyah*, antara lain bagaimana status hukum transaksi via alat elektorik, sistem bagi hasil pada perbankan syari'ah, sadap telepon, mengakhirkan penguburan jenazah, mencampuradukan penguburan jenazah muslim dan nonmuslim di taman pemakaman umum, batas usia pernikahan pria dan wanita, pernyataan sigat ta'lik thalak, dan lainnya. Yang termasuk masalah *dīniyah mawdhū'iyah*, antara lain: bagaimana status hukum tentang format penetapan *bahts al-masā'il*, kriteria mesjid, *ittihād al-majlis* (kesatuan tempat), kriteria kufr, relevansi qanun wadli' dengan hukum syar'i, khitan perempuan, dan lainnya.

Sementara itu, yang temasuk *diniyyah qanuniyah*, antara lain, Rancangan Undang-Undang Perlindungan Kehidupan Beragama, Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2004 tentang Sistem Jaminan Sosial Nasional (SJSN), Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Jaminan Sosial, Undang-Undang Nomor 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, Undang-Undang Nomor 32 tahun 2004 tentang Pemerintah Daerah, RUU tentang jaminan produk halal, dan tindak lanjut Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji. Di samping itu, peraturan pemerintah tentang pendidikan agama dan keagamaan, dan yang lainnya.

Masalah-masalah kontemporer tersebut ditetapkan hukumnya dengan metode MSy dengan pertimbangan maslahat dan mafsadat

[33] Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, *Hasil-Hasil Muktamar 32 Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Sekretariat Jenderal PBNU, 2010), Cetakan I, hlm. 133-183.

berdasarkan alasan-alasan nash dan pendapat para ulama yang berbicara tentang nilai-nilai maslahat atau mafsadat yang nyata-nyata dalam kehidupan. Misalnya, bagaimana hukum mengintai, mendengar dan merekam pembicaraan orang lain melalui sadap telepon? Dengan pendekatan MSy, hasil Muktamar 32 NU menetapkan bahwa hukum penyadapan tersebut termasuk *tajassus* (mencari-cari kesalahan orang), kecuali untuk kepentingan pelaksanaan *amar ma'ruf nahi munkar* dan ada *ghalabat al-zhan* (dugaan kuat) atas terjadinya kemaksiatan, bahkan *tajassus* wajib dilaksanakan jika tidak ada cara lain.[34]

F. MSy dan Kepastian, Keadilan dan Kemanfaatan Hukum

Dalam tradisi hukum Barat atau modern, persoalan kepastian hukum menjadi aspek penting yang berkenaan dengan diskursus tujuan (penegkan) hukum. Sebab aspek ini tidak lepas dari pembicaraan keadilan dan kemanfaatan hukum sendiri. Dengan kata lain, pembicaraan tujuan hukum berkisar pada aspek keadilan hukum, kepastian hukum dan kegunaan atau kemanfaatan hukum.

Menurut Achmad Ali,[35] persoalan tujuan hukum dapat dikaji melalui tiga sudut pandang. Pertama, sudut pandang ilmu hukum positif-normatif atau yuridis-dogmatik di mana tujuan hukum dititikberatkan pada segi kepastian hukumnya. Kedua, sudut pandang filsafat hukum, di mana tujuan hukum dititikberatkan pada segi keadilan hukum. Ketiga, sudut pandang sosiologi hukum di mana tujuan hukum dititikberatkan pada segi kemanfaatannya. Selanjutnya Ali menyatakan, bahwa ketiga sudut pandang tersebut dapat dikelompokkan ke dalam dua bagian teori, yaitu teori konvensional dan teori modern. Teori tujuan hukum konvensional terdiri atas ajaran

[34] *Ibid,* hlm. 141.
[35] Achmad Ali, *op. cit.*

etis, *utilities* dan *normative-dogmatif*. Sementara teori modern terdiri dari ajaran prioritas baku dan prioritas kasuistis.

Tujuan hukum yang berbasis ajaran etis dan utilities telah dikemukakan dalam bahasan kedudukan dan fungsi MSy sebagai teori hukum. Namun uraian tentang tujuan hukum yang berbasis yuridis-dogmatif perlu dipertajam untuk mengetahui relevansinya dengan eksistensi dan fungsi MSy sebagai teori dan metode penetapan hukum.

Ajaran yuridis-dogmatis yang menekankan pada terwujudnya kepastian hukum, bersumber dari pemikiran positivistis di dunia hukum, yang cenderung melihat hukum sebagai sesuatu yang otonom karena hukum dipandang sebagai koleksi aturan. Bagi para penganut paham ini, tujuan hukum diwujudkan oleh hukum dengan sifatnya yang hanya membuat suatu aturan hukum. Misalnya, "Barangsiapa…yang mengambil barang orang lain dengan maksud memiliki dengan cara melawan hukum, maka ia dapat dihukum". Perkataan "Barangsiapa, ….." menunjukkan pengaturannya yang umum yang berujung pada kepastian hukum, bukan kepada keadilan atau kemanfaatannya.

Ajaran prioritas baku disampaikan oleh Gustav Radbruch, seorang filosof hukum Jerman. Ajaran ini berisi konsep tiga ide unsur dasar hukum atau tiga tujuan hukum, yaitu keadilan, kemanfaatan dan kepastian hukum. Bagi Gustav, ketiga unsur tersebut merupakan tujuan hukum secara bersama-sama. Namun pada pelaksanaannya berdasarkan pada skala prioritas baku (tetap) di mana keadilan merupakan prioritas pertama. Kemanfaatan sebagai prioritas kedua dan kepastian hukum sebagai prioritas terakhir. Jika seorang hakim dihadapkan kepada pilihan antara keadilan hukum dengan kemanfaatan hukum, maka ia dituntut untuk memilih keadilan hukum. Begitu pula, ketika ia dihadapkan kepada pilihan antara kemanfaatan

dengan kepastian hukum, maka ia dituntut untuk mengambil kemanfaatan hukum.[36]

Sementara itu, teori prioritas kasuistis menganjarkan bahwa penetapan suatu hukum tidak bersifat kaku dan baku sebagaimana menurut teori prioritas baku. Sebab pada kasus-kasus hukum di lapangan bisa terjadi tuntutan skala prioritas menurut tuntutan kasus itu sendiri sehingga tujuan hukum bersifat dinamis di antara keadilan, kemanfaatan dan kepastian hukum. Artinya, kasus hukum tertentu bisa jadi lebih menuntut rasa keadilan. Sedangkan kasus lainnya bisa menuntut kemanfaatan hukum atau justru kepastian hukum yang lebih diutamakan.

Dalam tradisi hukum Islam, makna kepastian hukum erat kaitannya dengan konsep *al-qath'iyah* dan *al-zhanniyah*. Yakni suatu konsep yang berkenaan dengan sifat-sifat teks hukum (*nash*) dari al-Qur'an dan al-Sunnah, baik sebagai sumber (wurud) maupun sebagai dalil (dilalah). Karena itu, di dalam kajian sumber dan dalil hukum Islam dikenal istilah *qath'iyat al-wurūd* wa *qath'iyat al-dilālah.*

Menurut Abd al-Qadir Awdah,[37] di kalangan para ulama ahli hukum, seluruh ayat al-Qur'an dari segi lafaz dan maknanya memiliki kepastian sumber (*qath'iyaht al-wurūd*). Artinya, semua lafaz dan maknanya datang dari Allah tanpa diragukan lagi orsinalitasnya, sehingga bernilai sebagai kebenaran yang dapat diterima umum (*mutawatir*). Sementara itu, dari segi arah materi kandungan hukumnya (*dilālah*), lafazh al-Qur'an ada yang mengandung tuntutan hukum yang pasti (*qath'iy al-dilālah*) dan tuntutan yang tidak pasti (*zhanniy al-dilālah*). Konsekuensi dari lafaz yang *qath'iy al-dalālah* tidak membutuhkan penafsiran dan hanya tinggal dilaksanakan. Sedangkan lafazh yang

[36] *Ibid,* hlm. 83-84.
[37] 'Abd al-Qadir Awdah, *al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami* (Beirut: Dar al-Katib al-Islami, t.th.), juz pertama, hlm. 166-167.

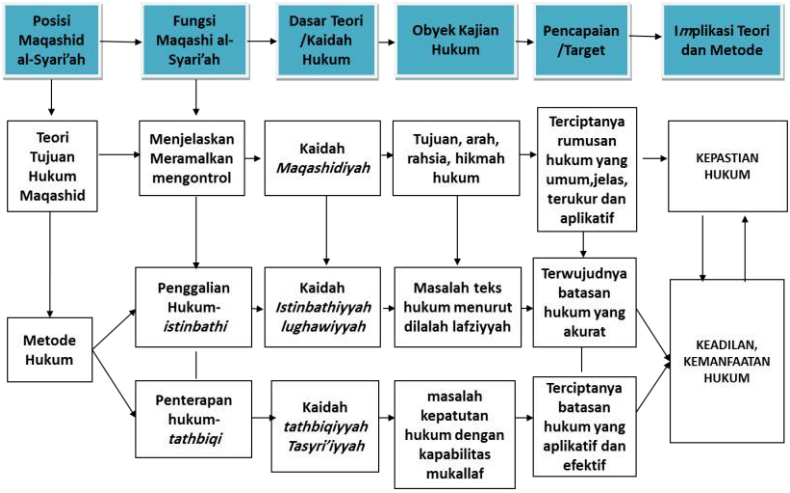
zhanniy al-dilālah masih memerlukan penafsiran lebih lanjut.[38] Tuntutan yang demikian adalah keniscayaan, sebab hukum Islam adalah hukum manusiawi yang berbasis nilai-nilai ilahi sehingga hukum Islam bersifat aplikatif.

Hukum yang disimpulkan (*istinbāth*) dari teks-teks *qath'i* pada lazimnya berbentuk sebagai pokok-pokok syari'at, prinsip-prinsip hukum atau hukum parsial yang sudah ditentukan batasnnya. Misalnya, hukum yang termasuk kategori *hudūd* dan lainnya yang sejenis. Lebih tegasnya, Muhammad al-Madani menyatakan bahwa hukum yang termasuk kategori *qath'iy al-dilālah* adalah bersifat abadi sepanjang msa. Tidak akan mengalami perubahan sebab ia merupakan batasan hukum langsung dari Allah. Bukan hasil pemikiran para mujtahid, baik yang berhubungan dengan aspek akidah, maupun amalan-amalan yang setara dengan akidah dan kaedah-kaedah hukum yang qath'i. Memang selama ini, kategori hukum hudud dikesani kaku dan tidak fleksibel serta tidak peduli terhadap variable hukum lainnya. Sebenarnya variable ini telah dipraktekkan para ulama hukum Islam semenjak kelahiran hukum itu sendiri, baik variable subyek hukum, politik hukum (*siyāsah syari'ah*) maupun tujuan hukum. Dengan demikian, hukum Islam yang berupa *hudud* pada tataran praktis memungkinkan dapat diterapkan secara proporsional sebagai hukum yang sangat adil bila implementasinya memperhatikan kondisi subyek hukum (*mukallaf*), politik hukum dan tujuan hukum. Umpamanya, adanya keringanan hukum (*rukhsah*) dari keharusan hukum (*azimah*) merupakan bukti nyata bahwa pertimbangan hukum tentang kondisi subyek hukum mendapat perhatian serius dalam hukum Islam yang berhubungan dengan nash hukum yang bemilai *qath'i.* Berdasarkan uraian sebelumnya, maka dapat diketahui adanya kesesuaian antara teori dan metode MSy de-

[38] Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum* Islam (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1987), hlm. 45-46.

ngan kepastian, keadilan dan kemanfaatan hukum yang ditimbulkan secara teoritis dan metodologis.

Gambar 2: Kompleksitas Relasi MSy dengan Tujuan Hukum



Secara teoritis, MSy mimiliki hubungan yang erat dalam menjamin kepastian hukum dalam arti kandungan atau materi hukum yang mengandung tujuan. Dengan adanya tujuan hukum, maka perumusan, penemuan, penafsiran bahkan penterapan hukum memiliki target yang akan dicapai. Kepastian hukum ini dijamin pula dengan teori MSy karena pada prinsipnya teori ini menggambarkan batasan hak-hak asasi manusia yang bersifat universal. Hal itu tampak dalam MSy pada tingkat *dharūriyah*: hak beragama (*hifzh al-dīn*), hak hidup (*hifzh al-nafs*), hak berpendidikan (*hifzh al-'aql),* hak berkeluarga atau kehormatan diri (*hifzh al-nasl aw hifzh al-'ird),* dan hak untuk memperoleh dan memelihara harta (*hifzh al-māl*), dan aspek vital lainnya.

Relasi MSy dengan kepastian hukum semakin nampak ketika teori ini dijadikan sebagai landasan normatif atau kaidah hukum

yang lebih menekankan pada kepastian hukum, sebagaimana telah dijelaskan oleh Rusli Effendy atau dijadikan sebagai teori yuridis-dogmatik sebagaimana yang disampaikan oleh Achmad Ali.[39] Yakni, bahwa aliran ini menganggap pada asasnya tujuan hukum adalah semata-mata untuk menciptakan kepastian hukum, karena dengan adanya kepastian hukum, fungsi hukum dapat berjalan dan mampu mempertahankan tujuan universalnya.

Menurut penganut aliran yuridis dogmatik ini bahwa adanya jaminan hukum yang tertuang dari rumusan peraturan perundang-undangan adalah sebuah kepastian hukum yang harus diwujudkan. Kepastian hukum adalah syarat mutlak setiap aturan, persoalan keadilan dan kemanfaatan hukum bukan alasan pokok dari tujuan hukum tetapi yang penting adalah kepastian hukum. Bagi penganut aliran ini, janji hukum yang tertuang dalam rumusan aturan tadi merupakan kepastian yang harus diwujudkan. Penganut aliran ini melupakan bahwa sebenarnya janji hukum itu bukan suatu yang harus, tetapi hanya suatu yang seharusnya.

G. Penutup

Teori MSy diformulasikan secara filosofis dan akademis. Secara filosofis, teori ini lahir dari asumsi dasar bahwa syari'at Islam yang ditetapkan Allah memiliki tujuan yang jelas yaitu kemaslahatan menurut nilai-nilai Ilahiyah dan insaniyah. Dan secara akademik, teori MSy lahir dari proses penelusuran ayat hukum sebagai fakta dalil hukum yang diapresiasi dan dirumuskan sebagai konsep-konsep ilmu yang menjelaskan tujuan hukum Islam. Selanjutnya dapat diverifikasi tingkat kebenarannya, baik secara koherensi dan korespondensi maupun secara pragmatis.

[39] Achmad Ali, *op. cit.,* hlm. 82.

Eksistensi MSy sebagai teori tujuan hukum, pada perkembangan selanjutnya, dapat berfungsi pula sebagai metode hukum dalam menetapkan status hukum-hukum kontemporer. Yakni setelah MSy mengalami pergeseran pola pikir atau paradigma (*shif paradigm*) dari yang bersifat filosofis (filsafat *maqāshid*), teoritis (sebagai teori besar) sampai kepada yang bersifat teknis sebagai metode penetapan hukum.

MSy secara metodologis dapat diterapkan dengan kerja yang sistematis dan sistemis dalam menuntaskan kasus-kasus hukum yang tidak dapat dituntaskan dengan pola literal, kontektual; tetapi dengan pola teleologis sebagai alternatif dinamis. MSy sebagai teori dan metode penetapan hukum memiliki hubungan atau relevan dengan kepastian, keadilan dan kemanfaatan hukum. Hubungan dan relevansi itu secara esensial maupun secara metodologis. Hal terakhir, memiliki langkah-langkah atau dalam menetapkan status hukum *dharūriyah* (wajib-haram), *hājiyah* (sunnah-mandub) dan *tahsiniyah* (mubah) tentang kasus-kasus hukum yang timbul di luar teks hukum asal.

Sementara itu, relevansi MSy sebagai metode hukum dalam menjamin kepastian hukum begitu nampak dalam cara-cara menggali, merumuskan, dan menetapkan hukum berdasarkan metode yang berbasis kepada kemaslahatan. Hal itu memiliki keseimbangan antara aspek material dengan immaterial; aspek individual dengan aspek komunal; aspek maslahat dengan aspek mafsadat; dan keseimbangan lainnya.

Daftar Pustaka

‘Abd al-Qadīr Awdah. t.th. *al-Tasyri‘ al-Jinā’i al-Islāmi*, Juz I. Bayrūt: Dār al Kutūb al-Islāmī.

A. Djazuli. 1999. "Hifzh al-Ummah sebagai Salah Satu Maqashid al-Ummah," dalam *Al-Tadbir.* Volume I, Nomor II, September 1999. Bandung: Pusat Pengkajian Islam dan Pranata.

Albert Hourani. 1962. *Arabic Thought in the Liberal Age*. London: Oxford.

al-Syāthibi, Abū Ishāq. t.th. *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Aḥkām*, Juz II. t.t: Dār al-Fikr.

Fathurrahman Djamil. 1987. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Henry Laoust. 1939. *Le Califat dans lndoctrine de Rasid Rida*. Beyrūt:

Goldziher, Ignaz. 1887. Das Prinsip das Istishab in der Muhammedanischen Gesetzwissenchaft, Wiene. in *Zietschriff fur die Kunde des Morgenlandes*, vol. I. t.t.

Ibn 'Abd al-Salam. t.th. *Qawā'id al-Aḥkām fi Mashaliḥ al-Anām*, Juz I. Kairo: Istiqamah.

Ibn al-Qayyim. 1995. *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Juz I. Kairo: Sa'adah.

Jasir Audah. 2007. *Multaqa al-Imam al-Qardhawi*. Qatar: t.p.

Juhaya S. Praja. 1996. *Sejarah Filsafat Hukum Islam dan llmu Syari-'ah.* Tasikmalaya: 1AILM Ponpes Suryalaya.

Moleong, Lexy J. 1996. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Mufti Muhammad Abduh. 1899. *Taqrir Mufti al-Diyar al-Mishriyah fī Ishlāḥ al-Maḥākim al-Syar'iyah*, Vol. II. t.t. al-Manar.

Muhammad Bayram, *Safwat al-Itibar*, Vol.II, hlm. 11.

Muhammad Khalid Mas'ud. 1995. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Surabaya: al-Ikhlas.

Muhammad Musthafa Syalabi. 1985. *Al-Madkhāl fī al-Fiqh al-Islāmi.* al-Azhar: Majma' al-Buhūts al-Islāmiyah.

Muh. Nazir. 1988. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia.

Nuruddin bin Muhtar al-Khadimi. 2001 M./1421 H. *Ilmu Maqāshid Syarī'ah,* Juz 1. t. p.: Maktabah Ubaikan.

Joseph Schacht. 1961. "Muhammad Abduh", in Sh*orter Encyclopedia of Islam.* Leiden: Brill.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama. 2010. *Hasil-hasil Muktamar 32 Nahdlatul Ulama,* Cet. I. Jakarta: Sekretariat Jenderal PBNU.

von Grunebaum, B. E. 1962. *Concept and Function of Reason in Islamic Ethics, Oriens*, Vol. 15. t.t..

Yudian W. Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Surabaya: al-Ikhlas.

PRINSIP-PRINSIP HAK ASASI MANUSIA DALAM HUKUM ISLAM

Dr. Dede Kania

A. Pendahuluan

Hak asasi Manusia (HAM) menempati posisi yang penting dalam ajaran Islam. Sejak permulaan diturunkan, ajaran Islam memasukkan nilai-nilai HAM dalam ajaran dasarnya. Hal ini terlihat dalam ayat-ayat al-Quran yang turun di awal periode Mekah yang berbicara tentang pengutukan terhadap berbagai pelanggaran HAM yang biasa dipraktikkan masyarakat Arab Jahiliyah, seperti pembunuhan hidup-hidup bayi atau anak perempuan, mendudukkan perempuan sebagai barang yang diwariskan, dan peperangan antar suku. Al-Quran tidak hanya melarang berbagai pelanggaran HAM yang terjadi, karena al-Quran bahkan memberikan motivasi untuk menghargai HAM, di antaranya dengan menyatakan keadilan dekat kepada ketakwaan dan dihadapan Allah orang yang bertakwa merupakan orang yang terbaik.

HAM dalam Islam mempunyai hakikat sebagai anugerah Allah Swt. yang harus dijunjung tinggi, dihormati, dan dilindungi keberadaannya. Islam memandang eksistensi hak individu sama pentingnya dengan memellihara dan mengapresiasi hak masyarakat secara luas (M. Tahir Azhari, 2003: xli). Namun, walaupun apresiasi Islam terhadap HAM begitu tinggi terdapat beberapa masalah dalam implementasi Islam. Masalah utama adalah ketiadaan kerangka acuan (*frame of referenced*). Menurut An-Naim (1994: 309) penyebab uta-

ma hal ini adalah kenyataan bahwa konsep utama HAM universal berasal dari HAM Barat, yang sangat mengutamakan hak-hak individual. Padahal sebenarnya nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan manusia berasal dari nilai-nilai al-Quran yang telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad saw dan *Khulafaurasyidin* dalam menjalankan roda pemerintahan di negara Madinah

Tulisan ini membahas mengenai konsep HAM yang terkandung dalam al-Quran dan teks-teks kenegaraan di negara Madinah seperti dalam khutbah wada, pidato pengangkatan (*innaugurasi*) *khulafaurrasyidin* (Abu Bakar ash-Shiddiq ra, Umar bin Khattab ra, Utsman bin Affan ra, dan Ali bin Abi Thalib ra), serta Piagam Madinah yang kemudian dikenal sebagai konstitusi Madinah.

B. Pengertian Hak Asasi Manusia

HAM merupakan istilah dalam bahasa Indonesia untuk menyebut hak dasar yang dimiliki manusia. Istilah hak asasi manusia berasal dari istilah *droits de'l home* (bahasa Prancis), *human rights* (bahasa Inggris) dan *huquq al-insan* (bahasa Arab). *Rights* dalam bahasa Inggris berarti hak, keadilan, dan kebenaran. Adapun *haqq* dalam bahasa Arab diartikan dengan benar, nyata, pasti, tetap, dan wajib (Ibrahim Anis, t.th.: 1815). Apabila kata *haqq* dikaitkan dengan sebuah perbuatan maka dapat diartikan dengan, "Kewenangan atau kewajiban untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu". Kata *asasiy* berasal dari kata *assas* yang artinya membangun, mendirikan dan meletakkan. Kata *asasiy* juga dapat diartikan asal, asas, pangkal, dasar dari segala sesuatu. Dengan demikian, asasi artinya segala sesuatu yang bersifat mendasar dan fundamental yang selalu melekat pada obyeknya.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (2008: 474), mengartikan HAM dengan hak dasar atau hak pokok seperti hak hidup dan hak mendapatkan perlindungan. Hak asasi manusia adalah hak yang dimiliki

manusia menurut kodratnya, yang tak dapat dipisahkan dari pada hakikatnya dan karena itu bersifat suci. Atau dalam istilah lain, hak asasi diartikan adalah hak yang melekat pada martabat manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan, hak tersebut dibawa manusia sejak lahir ke muka bumi, sehingga hak tersebut bersifat *fithri* (kodrati), bukan pemberian manusia atau negara.

Hak asasi artinya hak yang bersifat mendasar (*grounded*). HAM adalah hak-hak yang bersifat mendasar dan melekat dengan jati diri manusia secara universal (Tom Campbell, 2001: 63). Menurut Todung Mulya Lubis (1984: 14) menelaah HAM adalah menelaah totalitas kehidupan; sejauh mana kehidupan kita memberi tempat yang wajar kepada kemanusiaan .

Pasal 1 ayat (1) UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia menyebutkan, bahwa:

> Hak asasi manusia adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, Pemerintah, dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.

Secara subtansi, dari beberapa definisi di atas, ada persamaan pemahaman dalam mendefinisikan HAM. Setidaknya disepakati bahwa HAM merupakan hak yang diberikan Tuhan sehingga hal tersebut bersifat kodrati. Hal tersebut keberadaannya tidak tergantung oleh atau disebabkan manusia lain, negara, atau oleh hukum, karena hak tersebut berkaitan dengan eksistensi manusia. Dengan demikian perbedaan jenis kelamin, ras, agama, atau warna kulit tidak mempengaruhi perbedaan terhadap eksistensi HAM. Berkaitan dengan keberadaan dan eksistensi manusia, maka hak tersebut harus dihormati, dilindungi, dan dihargai oleh siapapun di dunia ini (Baharudin Lopa, 1999: 1).

C. Teori HAM dalam Islam

Ide HAM dalam Islam sebagaimana pembahasan segala sesuatu tentang masyarakat Islam harus dilihat hubungannya dengan Tauhid (Nurcholish Madjid, 2005: 189).Tauhid dalam Islam menurut Harun Nasution, mengandung arti bahwa yang ada hanya satu Pencipta bagi alam semesta. Ajaran dasar pertama dalam Islam adalah *Lā ilāh illa al-Lāh* (Tiada tuhan selain Allah Swt.). Seluruh alam dan semua yang ada di atas, di permukaan, dan di dalam bumi adalah ciptaan Allah Swt. Semua makhluk, manusia, hewan, tumbuhan dan bahkan benda tak bernyawa sekalipun berasal dari Allah Swt. Dengan demikian, dalam tauhid, terkandung ide persamaan dan persaudaraan seluruh manusia.Bahkan lebih dari itu, tauhid juga mencakup ide persamaan dan persatuan semua makhluk, benda tak bernyawa, tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia. Tegasnya dalam tauhid bukan hanya terdapat ide perikemanusiaan, tetapi juga terdapat ide perikemakhlukan, yang dapat dilihat dari adanya larangan bagi manusia untuk tidak bersikap sewenang-wenang, tetapi harus bersikap baik terhadap makhluk lain. Islam melarang manusia untuk menyakiti binatang dan tumbuhan serta alam secara keseluruhan, contohnya larangan untuk berbuat kerusakan di muka bumi. Karena itu, Islam menyuruh manusia untuk berbuat baik dan menebarkan kasih sayang kepada sesama makhluk Allah Swt. di muka bumi ini (Abdul Azis Dahlan, 1997: 495-496).

Menurut Nurcholish Madjid, Tauhid atau paham Ketuhanan Yang Maha Esa, adalah fondasi bagi semua bangunan kemanusiaan yang benar. Tauhid adalah bagian paling inti dari ajaran semua Nabi dan Rasul, sehingga dengan sendirinya menjadi bagian inti dari ajaran Islam. Salah satu implikasi pokok tauhid adalah pemusatan kesucian hanya kepada Allah dan pencopotan kesucian itu dari segala sesuatu selain Allah. Dalam konteks masyarakat Arab pada zaman Nabi Muhammad Saw., pandangan ini mengakibatkan dilepaskannya

nilai kesucian dari pandangan kesukuan dan bahkan kepemimpinan kesukuan yang sangat kuat dalam masyarakat Arab pra Islam (Nurcholish Madjid, 2005: 190).

Menurut Ibnu Taimiyah, pandangan hidup terbuka merupakan konsekuensi tauhid, sebab tauhid memang menimbulkan pembebasan manusia dari segala macam kepercayaan palsu seperti mitologi yang dapat menjerumuskan manusia pada terciptanya pujaan-pujaan palsu, bahkan pemujaan terhadap diri sendiri. Hal ini sama dengan menutup diri sendiri dari kebenaran:

> Dan firman Allah "Tiada tuhan selain Engkau" mengandung makna pembebasan diri dari segala sesuatu selain Allah yang terdiri dari pujaan-pujaan palsu, baik hal itu dalam arti kecenderungan diri sendiri, atau ketaatan kepada sesama makhluk, atau lainnya.(al-Syaikh Badruddin al-Hanbali, t.th.: 126).

Prinsip kemanusiaan dalam HAM Islam haruslah disandarkan pada ide dasar penciptaan manusiaan itu sendiri. Manusia harus kembali pada *fitrah*-nya yang suci. Rujukan utama prinsip kemanusiaan Islam adalah al-Quran, yang menjelaskan bahwa seluruh manusia bersaudara, karena mereka diciptakan dari yang satu, yaitu Allah Swt.:

> Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan Mengawasi kamu (Q.S. al-Nisa: 1).

Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya dia menciptakan isterinya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurinya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian tatkala dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: "Sesungguhnya jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami termasuk orang-orang yang bersyukur (Q.S. al-A'raf: 189).

> Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal (Q.S. al-Hujurat: 13).

Ide perikemanusiaan juga terdapat dalam sebuah hadits Rasulullah Saw. yang artinya:

> Hai manusia, sesungguhnya Tuhan kamu adalah satu, kamu semua adalah keturunan Adam, dan Adam berasal dari tanah.Yang paling mulia di antara kamu bagi Tuhan adalah yang paling takwa.Tidaklah lebih mulia orang Arab dari orang bukan Arab.Atau sebaliknya, orang berwarna dari orang putih dan sebaliknya, kecuali karena takwanya (H.R. Muslim).
>
> Cintailah orang lain sebagaimana engkau mencintai dirimu sendiri (H.R. Bukhari dan Muslim).

Berdasarkan ayat-ayat al-Quran dan hadits Nabi Muhammad Saw. di atas, tidak ada perbedaan antara sesama manusia, karena mereka berasal dari sumber yang satu, meskipun manusia terdiri atas berbagai bangsa, warna kulit, bahasa, dan agama. Karena manusia bersaudara inilah, kemudian di antara mereka harus ada rasa dan sikap saling mengasihi. Surat al-Hujurat: 13 menjelaskan, bahwa antara manusia yang bersaudara dan saling mengasihi itu tidak ada perbedaan kedudukan. Mereka mempunyai kedudukan yang sama. Kalaupun ada perbedaan antara mereka, maka satu-satunya perbedaannya adalah ketakwaan atau perbuatan baiknya kepada Allah Swt. Orang yang paling bertakwa atau yang paling banyak berbuat baik, itulah yang berkedudukan lebih tinggi di sisi Allah Swt., demikian pula sebaliknya. Apabila takwanya lebih rendah atau perbuatan baiknya lebih sedikit, maka kedudukannya pun rendah. Atas dasar itu, perbedaan satu-satunya yang ada antara semua manusia yang bersaudara dan sama derajatnya itu hanyalah tinggi atau rendah moralnya.

Nurcholish Madjid (2005: 192-194) menyatakan bahwa pandangan dasar kemanusiaan dalam Islam adalah:

1. Manusia diikat dalam suatu perjanjian primordial dengan Tuhan, yaitu bahwa manusia, sejak dari kehidupannya dalam alam ruhani, berjanji untuk mengakui Tuhan yang Maha Esa sebagai pusat orientasi hidupnya.
2. Hasilnya ialah kelahiran manusia dalam kesucian asal (fitrah), dan diasumsikan ia akan tumbuh dalam kesucian itu jika seandainya tidak ada pengaruh lingkungan.
3. Kesucian asal itu bersemayam dalam hati nurani (*nurani*, artinya bersifat cahaya terang), yang mendorongnya untuk senantiasa mencari, berpihak, dan berbuat yang baik dan benar (sifat *hanifiyah*). Jadi setiap pribadi mempunyai potensi untuk benar.
4. Tetapi karena manusia itu diciptakan sebagai makhluk yang lemah (antara lain berpandangan pendek, cenderung tertarik kepada hal-hal yang bersifat segera), maka setiap pribadinya memiliki potensi untuk salah, karena tergoda oleh hal-hal menarik dalam jangka pendek.
5. Maka, untuk hidupnya, manusia dibekali dengan dengan akal-pikiran, kemudian agama, dan terbebani kewajiban terus menerus mencari dan memilih jalan hidup yang lurus, benar dan baik.
6. Jadi manusia adalah makhluk etis dan moral, dalam arti bahwa perbuatan baik-buruknya harus dapat dipertanggungjawabkan, baik di dunia ini sesama manusia, maupun di akhirat di hadapan Tuhan Yang Maha Esa.
7. Berbeda dengan pertanggungjawaban di dunia yang nisbi sehingga masih ada kemungkinan manusia untuk menghindarinya, pertanggungjawaban di akhirat adalah mutlak, dan sama sekali tidak mungkin dihindari. Selain itu pertanggungjawaban mutlak kepada Tuhan di akhirat itu bersifat sangat pribadi, sehingga tidak ada pembelaan, hubungan solidaritas dan perka-

wanan, sekalipun antara sesama teman, karib kerabat, anak dan ibu-bapak.

8. Semuanya itu mengasumsikan bahwa setiap pribadi manusia, dalam hidupnya di dunia ini, mempunyai hak dasar untuk memilih dan menentukan nasib sendiri perilaku moral dan etisnya (tanpa hak memilih itu tidak mungkin dituntut pertanggungjawaban moral dan etis, dan manusia akan sama derajatnya dengan makhluk yang lain, jadi tidak akan mengalami kebahagiaan sejati).
9. Karena hakikat dasar yang mulia itu, manusia dinyatakan sebagai puncak segala makhluk Allah, yang diciptakan oleh-Nya dalam sebaik-baik ciptaan yang menurut asalnya berharkat dan martabat yang setinggi-tingginya.
10. Karena Allahpun memuliakan anak cucu Adam ini, dan melindungi serta menanggungnya di daratan maupun di lautan.
11. Setiap pribadi manusia adalah berharga, seharga kemanusiaan sejagad. Maka barangsiapa merugikan seorang pribadi, seperti membunuhnya, tanpa alasan yang sah maka ia bagaikan merugikan seluruh umat manusia, dan barangsiapa berbuat baik kepada seseorang, seperti menolong hidupnya, maka ia bagaikan berbuat baik kepada seluruh umat manusia.
12. Oleh karena itu, setiap pribadi manusia harus berbuat baik kepada sesamanya, dengan memenuhi kewajiban diri pribadi terhadap pribadi yang lain, dan dengan menghormati haak-hak orang lain, dalam satu jalinan hubungan kemasyarakatan yang damai dan terbuka (inilah salah satu makna amal saleh, yang terkandung dalam makna dan semangat ucapan *salam*, yakni *assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh*, dengan menengok ke kanan dan ke kiri pada akhir shalat).

HAM menempati posisi yang penting dalam ajaran Islam. Risalah Islam sejak permulaannya telah memasukkan hak-hak asasi ma-

nusia dalam ajaran dasarnya bersamaan dengan penekanan masalah kewajiban manusia terhadap sesamanya (Syekh Syaukat Hussain, 1996: 2). Kita dapat melihat kepada ayat-ayat al-Quran yang turun di awal periode Mekah, yang mengutuk terhadap berbagai pelanggaran HAM yang terjadi saat itu.

Nabi Muhammad Saw. sejak awal kenabian telah memberikan perhatian yang besar terhadap HAM. Hal ini diketahui dari beberapa ciri ajaran Islam, yaitu: (1) Ajaran tauhid, Islam mengajarkan pemeluknya tentang keesaan Allah Swt., sedangkan masyarakat Mekah saat itu kebanyakan adalah penyembah berhala; (2) Islam bersifat universal, ajarannya ditujukan kepada semua manusia di dunia; (3) Islam menghapuskan sistem perbudakan, ajaran Islam berusaha menghapuskan perbudakan melalui syariatnya secara bertahap; (4) persamaan hak; (5) ajaran moral (akhlak); (6) menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, salah satu bukti adanya nilai kemanusiaan dalam Islam adalah disyariatkannya infak/sedekah untuk digunakan bagi kepentingan fakir miskin (Abdul Azis Dahlan, 1997, jilid 3: 746-748).

Hakikat penegakan dan perlindungan HAM dalam Islam adalah anugerah Allah Swt. kepada seluruh manusia. Dalam Islam, hak adalah pemberian Tuhan kepada manusia yang harus dijunjung tinggi. Karena itu menafikan hak berarti mengingkari anugerah Tuhan. Islam memandang memelihara dan mengapresiasi eksistensi hak individu sama pentingnya dengan memelihara dan mengapresiasi hak masyarakat secara luas (M. Tahir Azhary, 2003: xlv).

D. HAM dalam Khutbah Wada' dan Orasi Pengangkatan Khalifah

Sandaran HAM yang terdapat dalam al-Quran dan Hadis menjadikan HAM dalam Islam memiliki tempat yang istimewa dan harus dilindungi oleh para penguasa. Dalam menjalankan kekuasaannya di Madinah, Rasulullah Saw. bahkan kemudian membuat Perjanjian yang mengatur hak dan kewajiban penduduk Madinah. Perjanjian

ini dikenal dengan Piagam Madinah pengaturan hak dan kewajiban penduduk Madinah ini didasarkan pada al-Quran dan hadis, karena Nabi Muhammad Saw. selain kepala negara Madinah adalah juga seorang Rasul. Selain Piagam Madinah, khutbah Wada' juga dijadikan sandaran perlindungan HAM dalam Islam. Khutbah ini disampaikan Rasulullah Saw. di Padang Arafah pada pelaksanaan ibadah haji yang dikenal dengan nama haji wada, atau haji perpisahan. Disebut haji waji, karena tidak lama setelah Nabi Muhammad Saw. Menunaikan ibadah haji, Beliau jatuh sakit, dan akhirnya meninggal dunia. Khutbah wada' menjadi terkenal karena memuat pengakuan perlindungan HAM berupa persamaan hak, persamaan kedudukan di hadapan hukum. Adapun teks khutbah wada' adalah sebagai berikut:

> Wahai manusia sekalian! Perhatikanlah kata-kataku ini! Saya tidak tahu kalau-kalau sesudah tahun ini, dalam keadaan seperti ini, tidak lagi saya akan bertemu dengan kamu sekalian.
>
> Saudara-saudara! Bahwasannya darah kamu dan harta-benda kamu sekalian adalah suci buat kamu, seperti hari ini dan bulan ini yang suci – sampai datang masanya kamu sekalian menghadap Tuhan. Dan pasti kamu akan menghadap Tuhan; pada waktu itu kamu dimintai pertanggungjawaban atas segala perbuatanmu. Ya, aku sudah menyampaikan hari ini.
>
> Barang siapa diserahi amanat, tunaikanlah amanat itu kepada yang berhak menerimanya.
>
> Bahwa semua riba sudah tidak berlaku.Tetapi kamu berhak menerima kembali modalmu. Janganlah kamu berbuat zalim merugikan orang lain, dan jangan pula kamu teraniaya dirugikan. Allah telah menentukan bahwa tidak boleh lagi ada riba dan bahwa riba Abbas bin Abdul Muthalib semua sudah tidak berlaku.
>
> Bahwa semua tuntutan darah selama masa Jahiliyah tidak berlaku lagi, dan bahwa tuntutan darah pertama yang kuhapuskan adalah darah Ibn Rabi'ah bin al-Harits bin Abdul Muthalib!
>
> Kemudian saudara-saudara!, hari ini nafsu syetan yang meminta disembah di negeri ini sudah putus buat selama-lamanya.tetapi kalau kamu turutkan dia walaupun dalam hal yang kamu anggap kecil, yang berarti merendahkan segala amal perbuatanmu, niscaya akan senanglah dia. Oleh karena itu peliharalah agamamu ini baik-baik.

Saudara-saudara. Menunda-nunda berlakunya larangan bulan suci berarti memperbesar kekufuran. Dengan itu orang kafir itu sesat. Suatu tahun mereka langgar dan tahun yang lain mereka sucikan, untuk disesuaikan dengan jumlah yang sudah disucikan Allah. Kemudian mereka menghalalkan apa yang sudah diharamkan Allah dan mengharamkann mana yang sudah dihalalkan.

Zaman itu berputar sejak Allah menciptakan langit dan bumi. Jumlah bilangan bulan menurut Allah ada dua belas bulan, empat bulan di antaranya bulan suci, tiga bulan berturut-turut dan bulan Rajab antara bulan Jumadil akhir dan Sya'ban.

Kemudian dari pada itu, saudara-saudara. Sebagaimana kamu mempunyai hak atas isteri kamu, juga isterimu sama mempunyai hak atas kamu. Hak kamu atas mereka ialah tidak mengizinkan orang yang tidak kamu sukai menginjakkan kaki ke atas lantai rumahmu, dan jangan sampai mereka dengan jelas membawa perbuatan keji.Kalau sampai mereka melakukan itu Allah mengizinkan kamu berpisah ranjang dengan mereka dan boleh menghukum mereka dengan suatu hukuman yang tidak sampai mengganggu. Bila mereka sudah tidak lagi melakukan itu, maka kewajiban kamulah memberi nafkah dan pakaian kepada mereka dengan sopan santun.Berlaku baiklah kepada isterimu, mereka itu mitra yang membantumu, mereka tidak memiliki sesuatu untuk diri mereka. Kamu mengambil

Wahai manusia sekalian! Dengarkan kata-kataku ini dan perhatikan! Kamu akan mengerti, bahwa setiap muslim saudara muslim yang lain, dan bahwa semua muslim bersaudara. Seseorang tidak diperkenankan (mengambil sesuatu) dari saudaranya, kecuali jika dengan senang hati diberikan kepadanya.Janganlah kamu menganiaya diri sendiri.

Ya Allah! Sudahkan kusampaikan (ajaran-Mu)?

Katakanlah kepada mereka, bahwa darah dan harta kamu oleh Allah disucikan, seperti hari ini yang suci, sampai datang masanya kamu sekalian bertemu Tuhan.

Ya Allah! Sudahkah kusampaikan?

Ya Allah, saksikanlah ini (Muhammad Hussain Haekal, 2009: 562-566).

Pidato pengangkatan Abu Bakar ra sebagai khalifah pengganti Rasulullah Saw. juga berisi pengakuan HAM dan janji bahwa beliau akan menegakan HAM pada kepemimpinannya:

> Saudara sekalian.Kalian telah mempercayaiku untuk memimpin kalian. Padahal, aku bukan yang terbaik di antara kalian. Jika aku menjalankan amanahku dengan benar, bantulah aku. Sebaliknya jika aku salah, hendaklah kalian meluruskanku. Orang lemah di antara kalian adalah yang kuat menurut pandanganku. Aku akan memberikan hak-haknya kepadanya. Sebaliknya, orang yang kuat di antara kalian adalah lemah menurutku. Sebab, aku tetap akan memberikan kewajiban kepadanya. Kalian telah berani meninggalkan berjuang di jalan Allah, Allah akan mencampakkan kalian. Apabila kejahatan dan kezaliman telah meluas di antara kalian, Allah akan menimpakan bencana kepada kalian. Taatilah aku, selama aku taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Jika aku tidak taat kepada Allah dan Rasul-Nya, hendaklah kalian menyingkirkan ketaatan dariku. Selalu laksanakan shalat oleh kalian. Rahmat Allah bersama kalian (Ahmad Syalabi, 1975: 381).

Pidato pada pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah pengganti Rasulullah Saw. menarik untuk dianalisis, karena: (1) Isi pidato menunjukkan ketegasannya sebagai pemimpin negara Madinah; (2) kepemimpinannya sendiri dijamin berdasar aturan Allah dan Rasul-Nya; (3) adanya pembatasan politik bagi orang yang kuat (secara sosial); (4) adanya persamaan kedudukan di hadapan hukum bagi semua warga negara Madinah. Abu Bakar menunjukkan secara bersamaan kualitas pribadinya sebagai pemimpin dan sebagai orang Islam. Kepemimpinannya sendiri disandarkan pada aturan hukum Allah dan Rasul-Nya. Bahkan rakyatnya dipersilahkan untuk mencabut kepercayaan atas kepemimpinannya apabila ia tidak mentaati Allah dan Rasul-Nya. Apabila Abu Bakar salah, maka ia bahkan meminta rakyatnya untuk mengingatkan dan meluruskannya. Abu Bakar kemudian menyatakan bahwa anggota-anggota masyarakat yang lemah itu justru merupakan pihak yang kuat sampai dia memenuhi hak-hak mereka. Sebaliknya, anggota-anggota masyarakat yang kuat itu di mata dia justru berada pada posisi yang lemah sampai mereka memenuhi kewajiban mereka kepada masyarakat dan negara. Dia kemudian meminta kepada rakyat supaya taat selama dia

taat kepada Allah dan Rasul, dan agar tidak mendengarkan perintah kalau dia ternyata menyalahi ajaran Allah dan Rasul.

Umar bin Khattab mengikuti jejak pendahulunya. Begitu dikukuhkan sebagai khalifah yang kedua dia terus naik mimbar masjid dan berpidato kepada mereka yang hadir. Dia menyatakan antara lain bahwa bangsa Arab ibarat seekor unta yang ditarik dengan gelang pada hidungnya. Ke mana pun ditarik ia akan ikut. Tetapi dalam mengikuti Umar dia meminta hendaknya mereka melihat ke mana mereka akan dihela. Sementara itu dia menjanjikan akan memimpin mereka pada jalan (yang benar). Umar juga berbicara dari atas mimbar (pada kesempatan yang lain), "Wahai kaum Muslimin, bagaimana sikap kalian seandainya saya cenderung kepada kesenangan duniawi? Sesunguhnya saya takut kalau (satu waktu) saya berbuat salah tetapi kalian tidak ada seorang pun yang menentangku karena hormat kalian kepadaku. Maka (permintaan saya) kalau saya berbuat baik, bantulah saya, tetapi kalau saya berbuat jelek harap kalian perbaiki". Pada ketika itu bangun seorang di antara hadirin dan berkata: "Demi Allah, wahai Amirul Mukminin, kalau kami melihat anda membengkok, maka kami lempangkan kembali dengan pedang-pedang kami". Dengan tenang Umar menjawab: "Semoga Allah sayang kepada kalian, dan segala puji bagi Allah bahwa di antara kalian terdapat orang yang berani mengoreksi Umar dengan pedangnya".

Usman bin Affan dalam instruksi pertamanya yang segera dikirimkan kepada para gubernurnya menekankan bahwa Allah Swt. memerintahkan agar para pemimpin bertindak sebagai pamong kepada rakyat, dan bukan sebagai pengutip pajak. Kemudian dia memerintahkan hendaknya dalam pengelolaan urusan masyarakat, di samping meminta kepada rakyat agar mematuhi kewajiban mereka, para gubernur pun memenuhi hak-hak rakyat, baik yang beragama Islam maupun yang bukan Islam.

Ali bin Abi Thalib, dalam pidato pertamanya seusia pengukuhan sebagai kkhalifah, antara lain menekankan bahwa Allah telah menurunkan al-Quran yang menjelaskan hal-hal yang baik dan meninggalkan yang buruk. Dia juga mengemukakan bahwa di antara banyak macam perlindungan atas umat Islam, dan haram hukumnya melukai atau merugikan sesama Islam tanpa alasan yang dibenarkan oleh hukum (Munawir Sjadzali, 2011: 28-29).

E. Prinsip HAM dalam Piagam Madinah

Prinsip hak asasi manusia yang terdapat dalam Piagam Madinah tercermin dalam pasal-pasalnya baik secara tersurat maupun tersirat. Prinsip-prinsip tersebut adalah prinsip kesetaraan dan prinsip kebebasan. Prinsip persamaan dalam Islam adalah pengakuan hak yang sama antarsesama manusia. Manusia dilahirkan dalam fitrahnya yang sama, tidak ada perubahan bagi *sunnatullah*. Manusia di sisi Allah Swt. tidak dibedakan atas ras, kulit maupun kebangsaan. Dasar hukum prinsip persamaan dalam Islam adalah surat al-Hujurat ayat 13.

> Wahai manusia sesungguhnya aku telah menciptakan kalian dari jenis laki-laki dan perempuan kemudian kami jadikan kalian bersuku-suku dan berbangsa-bangsa agar kalian saling mengenal, sesungguhnya orang yang paling muda dia antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertaqwa di antara kamu.

Prinsip kesetaraan dalam Piagam Madinah tercermin dari adanya asas kesatuan atas dasar *ummah* yang mengakui persamaan seluruh penduduk Madinah tanpa dibedakan oleh agama, ras, keyakinan, warna kulit. Prinsip ini telah mendudukkan penduduk Madinah sebagai umat yang satu, yang bertugas sama, membangun dan membela negara Madinah. Prinsip persamaan yang tercantum dalam Pasal 1, 16, 26, 27, 35-46 Piagam. Dengan demikian, Piagam Madinah tidak mengakui adanya dikotomi antara manusia dengan

manusia lainnya.Orang-orang mukmin dan non-mukmin sama-sama diakui hak-hak sipilnya, dan tidak ada satu golongan pun yang diistimewakan. Prinsip kesatuan penduduk "*ummah"* ini merupakan hal yang revolusioner untuk ukuran bangsa Arab saat itu, mengingat tingginya rasa fanatisme kesukuan *(ta'ashub)* di antara mereka. Fanatisme kesukuan yang tinggi ini menjadikan mereka selalu tolong menolong dalam segala hal, termasuk dalam kejahatan sekalipun, sesuai dengan asas fanatisme Arab saat itu yaitu, "Belalah saudaramu sekalipun zalim dan terzalimi" (Ahmad Sukardja, 1995: 67).

Prinsip HAM lain yang terdapat dalam Piagam Madinah ialah kebebasan. Prinsip kebebasan ini sangat penting, karena apabila tidak ada kebebasan maka prinsip HAM yang lain tidak memiliki arti apa-apa. Kebebasan merupakan hak yang paling mendasar dalam hidup setiap orang (Deddy Ismatullah, 2003: 227-228). Banyak ayat al-Quran yang menjelaskan tentang kebebasan, antara lain:

> Katakanlah: Hai Manusia sesungguhnya telah datang kepadamu kebenaran (al-Quran) dari Tuhanmu, sebab itu barang siapa yang mendapat petunjuk maka sesungguhnya (petunjuk) itu untuk kebaikan dirinya sendiri. Sebaliknya barangsiapa yang sesat, maka sesungguhnya kesesatan itu untuk kecelakaan dirinya sendiri (Yunus: 108).
>
> Katakan: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu. Maka Barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan Barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek (al-Kahfi: 29).
>
> Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, maka (pahalanya) untuk dirinya sendiri, sebaliknya barangsiapa yang berbuat jahat maka (dosanya) atas dirinya sendiri (Fushilat: 46).
>
> Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuat (Al-Mudatasir: 38).

Prinsip kebebasan mutlak untuk dipertahankan dan dijamin pelaksanaannya supaya keutuhan masyarakat yang plural terjamin. Ke-

bebasan yang dijamin Piagam Madinah antara lain kebebasan beragama, kebebasan mengeluarkan pendapat, kebebasan melakukan adat istiadat yang baik, kebebasan dari kekurangan, kebebasan dari penganiayaan dan menuntut hak, dan kebebasan dari rasa takut.

1. Kebebasan Beragama

Pasal 25 menjelaskan, "...bagi kaum Yahudi agama mereka, dan bagi kaum muslimin agama mereka juga...". Pasal ini memberikan jaminan kebebasan beragama. Di antara wujud kebebasan beragama itu adalah beribadat menurut ajaran agama masing-masing. Pada pasal ini juga disebutkan bahwa, "...kaum Yahudi adalah satu umat dengan kaum Muslimin...". Frasa "satu umat" menunjukkan bahwa kaum Yahudi merupakan satu komunitas yang pararel dengan kaum Mukminin. Sehingga dalam kehidupan bersama, kaum Yahudi bebas melaksanakan agama mereka. Frasa ini juga menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang toleran terhadap agama lain (Ahmad Sukardja, 1995: 125).

Kedudukan *shahifah* Madinah sebagai konstitusi negara Madinah, menjadikan ketetapan tersebut mengandung makna dan fungsi yang strategis di mana kebebasan melaksanakan ajaran dan keyakinan bagi komunitas-komunitas agama dan keyakinan yang ada di Madinah dijamin secara konstitusional. Dengan demikian ketetapan tersebut mengakui eksistensi komunitas-komunitas agama, menjamin kemerdekaan dan kebebasan dalam melaksanakan ajaran agamanya dan menghormati hak kebebasan personal bagi setiap orang dalam memilih agama dan keyakinan yang dikehendakinya. Kebebasan beragama yang diatur dalam Pasal 25 Piagam Madinah ini sesuai dengan al-Quran Surat al-Baqarah ayat 256, Surat al-Kafirun ayat 1-6:

> Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam). Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barang siapa yang ingkar kepada *thaqut* dan beriman kepada Allah, maka se-

sungguhnya ia telah berpegang kepada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus, dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui" (al-Baqarah: 256).

(1) Katakanlah "Hai orang-orang kafir. (2) Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. (3) Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. (4) Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah. (5) Dan kamu tidak pernah pula menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. (6) Untukmu agamamu dan untukku agamaku (al-Kafirun: 1-6)

Nabi Muhammad Saw. tidak memaksa rakyat untuk mengubah agamanya. Ia hanya mendakwahkan Islam. Tidak ada paksaan untuk masuk agama Islam. Hal itu diserahkan kepada kesadaran masing-masing penduduk Madinah. Berbeda dengan Kerajaan Bizantium yang memaksakan agama kerajaan kepada rakyatnya, yang menyebabkan hilangnya kebebasan beragama dan menimbulkan kebencian rakyat kepada pihak Kerajaan (Harun Nasution, 1985: 60).

Pasal 20 Piagam menyebutkan, "orang musyrik di Madinah tidak boleh melindungi harta dan jiwa kaum musyrik Mekah...". Disebutkannya frasa "musyrik" pada pasal ini menunjukkan adanya pengakuan terhadap agama lainyang dianut masyarakat Madinah, termasuk penganut paganisme. Dalam Piagam Madinah, penduduk yang tidak memeluk agama Islam tidak dinyatakan sebagai musuh orang-orang Islam. Kepada mereka disampaikan dakwah tidak disertai paksaan. Kenyataannya, selama Nabi Muhammad Saw. hidup, tidak pernah terjadi perang disebabkan semata-mata perbedaan agama, termasuk dengan kaum musyrikin sekali pun. Peperangan yang terjadi semata-mata disebabkan karena pengkhianatan politik, bukan semata-mata karena perbedaan agama (Ahmad Sukardja, 1995: 125-126). Peperangan yang dilakukan Nabi Muhammad Saw. pun semata-mata untuk menjamin kebebasan beragama dan menyatakan pendapat, di samping itu perang juga hanya dilakukan

untuk menangkis serangan pihak agresor. Firman Allah swt dalam al-Quran surat al-Baqarah: 193:

> Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim.

Berkembang dan bertambah kuatnya umat Islam di Madinah dalam segi politik dan ekonomi, membuat khawatir kaum Yahudi dan Nasrani. Kaum Yahudi bahkan kemudian mulai kembali pada kebencian mereka terhadap umat Islam. Di tengah bergejolaknya hubungan antara umat Islam dan kaum Yahudi, utusan Nasrani dari Najran tiba di Madinah untuk membicarakan masalah agama. Sampai pada akhirnya diadakan pertemuan tiga agama, antara Islam, Nasrani, dan Yahudi. Pihak Yahudi menolak sama sekali ajaran Isa As. dan Muhammad Saw. Mereka menonjolkan bahwa Uzayr adalah anak Allah. Pihak Nasrani mengemukakan paham trinitas dan mengakui bahwa Isa adalah anak Tuhan. Kepada kaum Yahudi dan Nasrani, Nabi Muhammad Saw. mengajak, "Marilah kita menerima kalimat yang sama di antara kami dan kalian. Bahwa tidak ada yang kita sembah selain Allah. Kita tidak akan mempersekutukan-Nya dengan apa pun" (Husain Haekal, 2009: 219-226). Hal ini sesuai dengan firman Allah swt dalam al-Quran surat Ali Imran: 64:

> Katakanlah: "Hai ahli Kitab, Marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara Kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah". Jika mereka berpaling Maka Katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa Kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah).

Al-Quran menghendaki kata sepakat di antara para penganut agama *samawi*. Jika kesepakatan itu tidak dicapai, yang dituntut al-

Quran adalah pengakuan adanya identitas muslim(M. Quraish Shihab, 1992: 302).

2. Kebebasan Melakukan Adat Istiadat yang Baik

Adat istiadat suku-suku yang tinggal di Madinah, diakui dan diperbolehkan untuk dilaksanakan. Adat istiadat atau hukum adat bahkan menjadi sumber hukum yang diakui oleh Piagam Madinah berdasarkan rumusan, "...sesuai keadaan (kebiasaan) mereka bahu membahu membayar *diyat*, di antara mereka, dan membayar tebusan tawanan dengan cara yang baik dan adil...", yang terdapat pada Pasal 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, dan 11. Kemudian frasa "sesuai keadaan (kebiasaan) mereka", menunjukkan adanya pengakuan terhadap adat istiadat mereka (yang baik). Di antara adat yang baik yang diangkat menjadi hukum, disertai modifikasi dari wahyu Allah Swt., ialah *diyat* dan menjadi tebusan tawanan menjadi beban keluarga atau kelompok (Ahmad Sukardja, 1995: 122).

Pengakuan terhadap hukum adat dalam Konstitusi Madinah menunjukkan sikap toleransi yang tinggi dari Nabi Muhammad Saw. sebagai pemimpin Madinah. Pengakuan terhadap hukum adat adalah sebuah keniscayaan mengingat konsep kesukuan yang sangat kuat di kalangan masyarakat Arab saat itu, yang apabila tidak dijadikan sumber hukum, tentu saja akan banyak suku yang tidak mau menerima kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. di Madinah. Pengakuan ini juga menjadi dasar dari kaidah fiqh, *al-'Ādah Muḥakkamah"*, adat dapat menjadi sumber hukum (Ibn Nazm, 1968: 93).

3. Kebebasan dari Kekurangan

Prinsip kebebasan dari kekurangan dipahami dari Pasal 11, yaitu dari frasa, "orang-orang mukmin tidak boleh meninggalkan utang sedikit pun di antara mereka, mereka berkewajiban membayarkannya secara baik-baik dalam melunasi tebusan atau *diyat"*. Ketetapan ini memberi kewajiban kepada seluruh mukminin yang mampu

agar membebaskan orang-orang mukmin lain yang berada dalam kekurangan karena dibebani utang untuk membiayai hidup keluarga, atau karena ada anggota keluarga yang tertawan musuh sementara ia sendiri tidak mampu menebusnya, begitu juga apabila mempunyai beban membayar *diyat* kepada keluarga terbunuh, maka kaum mukminin yang kuat ekonominya berkewajiban untuk membebaskan mukmin yang berekonomi lemah, sehingga orang Islam terlepas dari kefakiran dan kemiskinan, ini merupakan manifestasi rasa persaudaraan di antara mereka.

4. Kebebasan dari Penganiyaan dan Menuntut Hak

Kebebasan ini tidak dinyatakan secara eksplisit dalam Piagam. Prinsip ini dipahami dari Pasal 37 dari frasa, "...ia tidak boleh dihalangi menuntut luka fisik", serta frasa, "...barang siapa yang dianiaya, ia berhak menuntut dengan dirinya sendiri dan keluarganya".

Berdasarkan ketetapan ini penduduk Madinah, termasuk kaum Yahudi yang mengakui Piagam Madinah, berhak mendapatkan jaminan keamanan dan hak kebebasan dari penganiayaan setiap individu penduduk Madinah mempunyai kebebasan untuk menuntut haknya, seperti apabila dia dilukai, maka ia mempunyai hak balas, atau hak mendapat denda dan ganti rugi secara adil. Kebebasan dari penganiyaan dalam Piagam Madinah ini bertujuan untuk menegakkan keamanan dan ketertiban sosial di kalangan rakyat Madinah, supaya mereka terhindar dari tindakan sewenang-wenang dari kezaliman. Karena Islam sangat mengharamkan berbagai bentuk kezaliman, dan ketetapan ini melindungi hak penduduk agar tidak dilanggar oleh siapa pun (Deddy Ismatullah, 2003: 230).

4. Kebebasan dari Rasa Takut

Pasal 47 Piagam Madinah menyatakan, bahwa: "...Allah melindungi orang yang berbuat baik dan takwa". Ketetapan ini merupa-

kan pengakuan akan hak atas hidup dan keselamatan diri, hak atas perlindungan, hak atas kebebasan dan keamanan pribadi setiap penduduk negara Madinah. Setiap orang yang keluar masuk dan tinggal di kota ini dijamin keamanannya. Tidak boleh ada kejahatan dan penganiayaan atasnya. Dalam pasal ini dijelaskan, bahwa Nabi Muhammad Saw. menjamin rasa aman bagi seluruh penduduk Madinah. Hal ini penting supaya mereka dapat beraktivitas dengan tenang dan damai.

F. Penutup

Islam sangat menjunjung tinggi prinsip-prinsip HAM. Prinsip kemanusiaan dan kebebasan tercantum dalam al-Quran dan hadis. Bahkan, dalam berbagai teks ketatanegaraan pada Negara Madinah, yaitu dalam Piagam Madinah, Khutbah wada, pidato pengangkatan *khulafaurasyidin* sebagai khalifah. Prinsip HAM dalam Islam tergambar jelas dalam teori Tauhid, yang menegaskan bahwa semua manusia adalah sama kedudukannya sebagai makhluk ciptaan Allah yang bertugas untuk beribadah kepada-Nya.

Khutbah wada menegaskan di antaranya tentang kesucian jiwa manusia, persamaan kedudukan antara orang Arab dan non Arab, dan hak-hak perempuan. Pidato pengangkatan khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq di antaranya menegaskan persamaan kedudukan warga negara. Pidato pengangkatan khalifah Umar bin Khattab, di antaranya menegaskan tentang kewajiban seorang pemimpin untuk menjaga amanah dan berlaku adil.

Pidato pengangkatan khalifah Utsman bin Affan, di antaranya menegaskan tentang kewajiban pemimpin untuk memenuhi hak warga negara. Sedangkan pidato pengangkatan khalifah Ali bin Abi Thalib menegaskan di dalamnya tentang perlindungan HAM dan larangan melanggar hak-hak orang lain.

Daftar Pustaka

Abdul Azis Dahlan *et al.* 1997. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru-van Hoeve.

Ahmad Sukardja. 1995. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: UI Press.

Anis, Ibrahim, *Mu'jam al-Wasith*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Campbell, Tom. 2001. "Human Rights and the Partial Eclipse of Justice"*,* dalam Arend Soeteman, *Pluralisme and Law*. London: Kluwer Academi Publishers.

Deddy Ismatullah. 2003. *Gagasan Pemerintahan dalam Konstitusi Madinah Ditinjau dari Prinsip-prinsip Negara Hukum,* Disertasi. Bandung: Universitas Padjdjaran.

Haekal, Muhammad Husain. 2009. *Sejarah Hidup Muhammad*, terjemahan Ali Audah. Jakarta: Litera AntarNusa.

Hanbali, Al-Syaikh Badruddin al-, *Mukhtashar Fatawa Ibn Taimiyah,* Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, t.t.

Harun Nasution. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.

Hussain, Syekh Syaukat. 1996. *Hak Asasi Manusia dalam Islam,* terjemahan Abdul Rochim C.N. Jakarta: Gema Insani Pers.

Muhammad Tahir Azhary. 2003. *Negara Hukum Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya: Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Bogor: Kencana.

Munawir Sjadzali. 2011. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press.

Naim, Abdullahi Ahmed An-. 1994. *Dekonstruksi Syari'ah*, terjemahan Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LkiS.

Najm, Ibn. 1968. *al-Asybah wa al-Nazhāir*. Kairo: Mu'assasah al-Halabiy wa Syarakah wa al-Tawzi'.

Nurcholish Madjid. 2005. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

Shihab, M. Quraish. 1992. *Membumikan al-Quran*. Bandung: Mizan.

Syalabi, Ahmad. 1975. *Mawsu'ah Tarikh al-Islami wa al-Hadharah al-Islamiyah*. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah.

Lubis, Todung Mulya. 1984. *Bantuan Hukum dan Kemiskinan Struktural*. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan Penerbit Gramedia Pustaka Utama.

EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM JEJAK HERMENEUTIKA SYAHRUR DAN ABU ZAID

Dr. Ahmad Hasan Ridwan

A. Pendahuluan

Peta kajian hukum Islam memasuki fase liberalisasi yaitu "wajah baru" pemikiran yang ditandai oleh semakin kuatnya pengaruh tradisi pemikiran khas Barat dalam studi hukum Islam. Pengaruh eksternal tersebut dapat dijumpai dari intensitas riset yang dilakukan oleh sarjana Barat/Islamolog maupun penggunaan metodologi khas Barat, dalam hal ini hermeneutika oleh pemikir muslim untuk reinterpretasi hukum Islam dengan tujuan mengembangkan dan memecahkan kebekuan studi hukum Islam akibat dogmatisme.[1]

[1] Di kalangan skolar Barat diskursus hukum Islam dalam konteks modern menempati posisi penting, sebagaimana Joseph Schacht dan J. N. D. Anderson sepakat tentang letak strategis dan signifikansi hukum Islam dalam setiap wacana pergumulan sosial, budaya maupun politik. A. S. Diamon dan D. Hughes Parry sebagaimana dikutip oleh J. N. D. Anderson menyatakan: "Hukum adalah inti peradaban suatu bangsa yang paling murni dan ia mencerminkan jiwa bangsa tersebut secara lebih jelas dari pada lembaga apa pun juga". J. N. D. Anderson, *Islamic law in the Modern World* (New York: New York University Press, 1954), hlm. 17. Pernyataan-pernyataan serupa juga dapat dijumpai dalam konteks Hukum Islam, di mana hukum Islam dipandang sebagai inti ajaran Islam. Hukum Islam dalam literatur Barat diterjemahkan dengan menggunakan term "*Islamic Law"* dan "*Islamic Jurisprudence",* contohnya, J. N. D. Anderson, *Islamic law in the Modern World,* N. J. Coulson menamai karyanya: *"A History of Islamic Law*" dan *"Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence"*, Joseph Schacht, "*An Introduction to Islamic law",* dan *"Origins of Muhammadan Jurisprudence"*. Kemudian Zagday menulis karyanya *"Modern Trends in Islamic law*". Joseph Schacht, misalnya, menuturkan bahwa hukum Islam adalah ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari pandangan hidup Islam serta merupakan inti dan saripati Islam itu sendiri Joseph Schacht, *An Introduction to Is-*

Hermeneutika dikenal dalam tradisi pemikiran Barat merupakan kerangka metodologi untuk memahami teks klasik dan Bibel. Ketika hermeneutika mengalami perkembangan, dan memasuki ruang epistemologi keilmuan Islam, maka ia menjadi bagian integral dari struktur pemikiran keagamaan untuk memahami teks-teks keagamaan secara kritis khususnya *tafsîr al-Qur'ân*. Pada tahap selanjutnya, hermeneutika menjadi landasan dalam studi hukum Islam yang menjadi arah baru gerakan pembaruan pemikiran keislaman. Keberadaannya sebagai respons kritis terhadap diskursus hukum Islam yang regresif untuk menggali potensi dinamik dan progresivitas agama dalam konteks *Islamic studies*.

Watak gerakan reinterpretasi hukum Islam selalu mengkaitkan hermeneutika sebagai metodologi dengan agenda rekonstruksi. Namun, kehadiran hermeneutika tidak sepenuhnya diterima oleh kalangan pemikir muslim, karena perbedaan visi dan pandangan dunia (*worldview*), sehingga kemunculannya menjadi medan pertarungan di antara dua *trend* pemikiran. Pertama, pemikiran *normatif-reproduktif.* Gerakan ini bersifat anti hermeneutika dan berusaha mempertahankan warisan intelektual (*turâts*) yang berlaku di masa lalu. Kedua, pemikiran *hermeneutik-produktif.* Gerakan ini sebagai antitesis terhadap corak pemikiran *normatif-reproduktif*. Pemikiran *hermeneutik-produktif* berusaha mengambil cita moral substansi ajaran Islam agar menjadi pendukung bagi kemajuan umat dengan cara mengkaji warisan intelektual secara kritis dari segala aspeknya.

Di kalangan pemikir muslim, hermeneutika diperkenalkan dan dipraktekkan untuk memahami teks-teks kagamaan, walaupun her-

---

lamic law (Oxford: Oxford University Press, 1964), hlm. 1. Ini berarti, perbincangan mengenai ajaran Islam tidak dapat terlepas dari dan selalu melibatkan wacana hukum. Menurut al-Jabiri, bahwa hukum Islam menempati posisi teratas di antara produk-produk intelektual Islam. Pemikiran hukum Islam (*Fiqh*) juga merupakan khazanah intelektual yang paling banyak tersebar di dunia Islam. Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Takwîn al-"Aql al-'Arabî* (Beirut: Markaz al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), hlm. 96.

meneutika dicurigai dan dianggap berbahaya bagi sebagian kalangan pemikir muslim lainnya.[2] Para pemikir muslim tersebut adalah Fazlur Rahman (hermeneutika neo modernism), Muhammad Syahrûr (intertekstualitas-sintagmatis-paradigmatis), Hassan Hanafî (hermeneutika sosial), Farid Esack (hermeneutika pembebasan), Amina Wadûd Muhsin (hermeneutika feminis) dan Nasr Hamid Abû Zaid (hermeneutika humanistik). Abû Zaid khususnya satu dari sekian pemikir pencerahan --*genre hermeneutik-produktif*— menggunakan hermeneutika dalam konteks pembacaan kritis dekonstruktif (*qira-'ah naqdiyyah tafkîkiyah*) terhadap berbagai corak pemikiran. Ia digunakan untuk merumuskan "kesadaran ilmiah" (*al-wa'y al-'ilmî*) dalam mengatasi masalah interpretasi ideologis (*talwîn*).

B. Hermeneutika: Agenda Epistemologi *Burhânî*

Problem yang dihadapi para pemikir muslim dewasa ini adalah bahwa ushul fiqh sesungghnya belum mampu menghadapi peradaban kontemporer. Fazlur Rahman berpandangan bahwa teori fiqh dan ushul fiqh tidak memadai lagi ketika berbicara tentang *qaùliyah* dan *ăanniyah*. Ia menawarkan istilah "ideal moral" dan "legal spesifik" sebagai pembagian awal tradisi Islam.[3] Muhammad Arkoun selanjutnya menawarkan pemahaman ulang tentang tradisi Islam de-

[2] Perspektif hermeneutika menempatkan Islam sebagai objek studi ilmiah. Objektivikasi mengandung kesulitan dan tantangan tersendiri. Waardenburg menjelaskan, bahwa kesulitan menjadikan agama sebagai wahana kajian ilmiah bersumber pada dua hal. Pertama, mengkaji berarti melakukan objektivasi atau penjarakan terhadap objek kajiannya. Dalam kajian terhadap agama, objektivasi itu dilakukan bukan kepada pihak lain tetapi juga kepada dirinya sendiri. Hal ini, bukan pekerjaan mudah karena setiap manusia akan memiliki keterlibatan dengan aspek keagamaan. Kedua, secara tradisional, agama dipahami sebagai sesuatu yang suci, sakral dan agung, sehingga menempatkan sesuatu yang memiliki nilai tinggi sebagai objek netral, akan dianggap mereduksi dan merusak tradisi agama. Jacques Waardenburg, *Classical Approach to the Study of Religion* (London: The Hague, 1973), hlm. 2.

[3] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intelectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 13-42.

ngan membedakan secara tegas antara *turats* (T besar) dan *turats* (t kecil). Ia mempertanyakan semakin kaburnya dimensi kesejarahan (*târikhiyyah*) dari keilmuan fiqh. Ia mempertanyakan keabsahan pengekalan teori-teori fiqh yang telah disusun beberapa abad silam dan sampai sekarang masih terus diajarkan. Sementara problematika dan tantangan pada era sekarang telah mengalami perubahan yang signifikan dari yang ada pada masa itu.[4]

Atas dasar itu, Hassan Hanafi menjelaskan perlunya sikap kritis terhadap tradisi kita dan tradisi mereka. Proyeknya yang terkenal *al-Turats wa al-Tajdîd* yang berupaya meletakkan landasan teoritis pada kerangka lingkaran piramida peradaban. Kerangka teoritis tersebut berisi bahwa manusia tidak dapat dipisahkan dari tiga pijakan berfikir (*al-mâæi*) *turats qadîm* dan besok (*al-mustaqbal*) *turats garbi* dan sekarang (*al-hali al-waqi'î*) realitas kontemporer.[5] Sejalan dengan Hanafî, kemudian Nasr Hamid Abû Zaid dengan reinterpretasi teks suci; 'Ali Harb dengan teori dari kritik akal menuju ke kritik teks; 'Abdullah Ahmed an-Na'im dengan teori *naskh-mansûkh* yang berbeda dari pemahaman umat Islam selama ini; Muhammad Syahrûr menawarkan teori bacaan kontemporer. Kemudian yang terakhir teori yang dikembangkan Muhammad 'Âbid al-Jâbirî yaitu rekonstruksi epistemologi studi keislaman dengan mensistematisasi berbagai aliran pemikiran dalam sejarah Islam.

1. Epistemologi *Burhânî*

Kegelisahan para pemikir muslim di atas terhadap perkembangan fiqh dan ushul fiqh membangkitkan kesadaran untuk membangun epistemologi sebagai aktivitas intelektual. Aktivitas intelektual Islam ini oleh al-Jâbirî diklasifikasikan secara cerdas kepada tiga kelompok istilah tipikal yaitu: epistemologi *Bayânî*, '*Irfânî*, dan *Bur-*

[4] Muhammad Arkoun*, Al-Islâm: al-Akhlâq wa as-Siyâsah* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1986), hlm. 172.
[5] Hassan Hanafi, *Al-Dîn wa al-Tsaurah*, Vol. I (Kairo: Madbuly, 1989), hlm. 7.

hânî. Epistemologi yang dimaksud adalah: *the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge*. Epistemologi sebagai cabang filsafat yang membahas tentang hakikat pengetahuan, sumber pengetahuan, dan cara memperoleh pengetahuan.[6]

Al-Jâbirî seorang pemikir Maroko merasakan pentingnya epistemologi dalam upaya mengangkat kembali posisi umat dalam kehidupan modern. Menurutnya, bangsa Arab Islam tidak akan bisa maju untuk mampu bersaing dengan bangsa-bangsa Barat jika tidak mempunyai epistemologi berfikir yang benar, justru di sinilah kelemahannya. Selama ini pemikiran Arab hanya berkutat pada upaya mengulang, meringkas, dan mensyarah hasil kajian-kajian ulama klasik, sehingga terjebak pada persoalan ideologi dan bukan pemikiran. Padahal khazanah intelektual Islam klasik sebenarnya bisa dijadikan modal bagi kebangkitan Arab, jika digali dan direkonstruksi dengan metode yang tepat.

Dalam buku pengantar kritik pemikiran Arab (*Naqd al-'Âql al-'Ârabi*) yang kemudian dikaji secara panjang lebar dalam karyanya *Bunyah al-'Âql al-'Ârabi*, al-Jâbirî membagi struktur pemikiran Arab menjadi tiga sistem pengetahuan, yaitu sistem pengetahuan eksplanatoris (*al-Nizhām al-Ma'rifiyah al-Bayâniyah*), gnosis (*al-Nizham al-Ma'rifiyah al-'Irfâniyah*), dan demonstratif (*al-Nizhām al-Ma'rifiyah al-Burhâniyah*).[7] Menurut Al-Jâbirî, sistem pengetahuan eksplanato-

[6] Epistemologi berasal dari kata Yunani *episteme* dan *logos*. *Episteme* berarti pengetahuan sedangkan *logos* berarti teori, uraian atau ulasan. Karena berhubungan dengan pengertian filsafat pengetahuan, maka lebih tepat *logos* diterjemahkan dalam arti teori. Jadi epistemologi dapat diartikan sebagai teori tentang pengetahuan, yang dalam bahasa Inggris dipergunakan istilah *theory of knowledge.* Lihat Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI-Press, 1983), hlm. 1. Thomas S. Khun, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sain* (Bandung: Remaja Karya Rosda, 1993), hlm. 109 dan seterusnya. Harold H. Titus, dkk. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H. M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 87-88.

[7] Al-Jâbirî menuangkan semua gagasannya tentang epistemologi dalam upaya rekonstruksi khazanah intelektual Islam klasik tersebut dalam karyanya *Naqd al-'Âql*

ris ditopang oleh para ahli bahasa-struktur-*Balâgah* Arab, *Ushul Fiqh*, dan *Mutakallimun*. Sistem pengetahuan gnosis ditopang oleh para pengikut tasawuf, filsafat illuminatif, dan ilmu-ilmu kebatinan (*'Ulûm al-Sirriyah*). Sedangkan sistem pengetahuan demonstratif ditopang oleh para ahli logika dan filsafat. Ketiga sistem ini mempunyai ciri epistemologi yang berbeda, bahkan dapat bertentangan antara satu dengan yang lainnya.

Epistemologi tersebut masing-masing dibedakan berdasarkan segi otoritas penentuan kebenaran. Dalam epistemologi *Bayânî* otoritas kebenarannya ada pada teks (*nash)*. Yang termasuk dalam kategori pola pikir *Bayânî* adalah rumpun keilmuan bahasa Arab, ushul fiqh, dan kalâm. Titik temu antar berbagai rumpun keilmuan tersebut terletak pada hubungan antara teks dan pemaknaan teks sebagai ciri esensial. Epistemologi '*Irfânî* otoritas kebenaranya ada pada intuisi (*kasyf*). Sedangkan epistemologi *Burhânî* berbeda secara khas dari epistemologi *Bayânî* dan '*Irfânî* terletak pada otoritas menentukan kebenaran. Dalam epistemologi *Bayânî*, otoritas itu ada pada *nash* (al-Qur'an dan al-Sunnah), *ijma'* dan *ijtihad*; dalam epistemo-

---

al-'Ârabi (Kritik Pemikiran Arab). Karya ini terdiri atas tiga buku: *Takwîn al-'Âql al-'Ârabi* (Formasi Pemikiran Arab), *Bunyah al-'Âql al-'Ârabi* (Struktur Pemikiran Arab), dan *Al-Âql al-Siyâsî al- al-'Ârabi* (Pemikiran Politik Arab). Menurut Ibn Rusyd bahwa metode yang digunakan untuk pembuktian kebenaran terbagi pada tiga: 1. Metode demonstratif (*al-Burhâniyyah*), 2. Metode Dialektika (*al-Jadaliyyah*) dan 3. Metode Retorika (*Al-Khaēâbiyyah*). Menurutnya metode *Burhâni* hanya bisa diserap dan dikonsumsi oleh sebagian kecil orang. Ibn Rusyd, Kaitan Filsafat dengan Syari'at (*Faĝl al-Maqâl fî ma Bayna al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittiĝâl*) (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1930), hlm. 56-57. Murtadha Muttahari membagi metode pendekatan Islam pada lima metode: *Illuminasionisme* (Shihabuddin Suhrawardi), metode ini merinci antara *hikmah al-Baòĝiyyah* yang bertolak pada istidlal dengan *Naăr* dan *Burhâni*, yang dinisbahkan pada Aristoteles, dengan *al-Hikmah al-Isyrâqiyyah* yang bertolak dari *kasyf* dan *isyraq*, yang dinisbahkan pada Plato. 2. *Paripatetik* (Ibn Sina, Ibn Rusyd, al-Kindi dan al-Farabi), yang mengandalkan deduksi rasional dan demonstrasi. 3. 'Irfan atau sufisme yang meragukan deduksi rasional yang hanya bisa menyingkapkan realitas, tetapi tidak bisa mencapai realitas itu. 4. metode Kalam yang menghasilkan Mutakallimin. 5. *Hikmah al-Muta'âliyyah* merupakan sintesis keempat metode di atas dengan tokohnya Mulla Sadra. Murtadha Muthahhari. *Tematema Penting Filsafat Islam* (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993), hlm. 48.

logi '*Irfânî*, otoritas itu ada pada *al-kasyf*; sementara dalam epistemologi *Burhânî* otoritas itu ada pada akal an sich. Sebagai epistemologi, *Burhânî* lahir pertama kali tiga abad sebelum masa Aristoteles. Kemudian Aristoteles mengembangkan dan memperkenalkan epistemologi *Burhânî* ke dalam dunia pemikiran Arab Islam.

Jika sumber (*origin*) ilmu dari corak epistemologi *Bayânî* adalah teks, sedang '*Irfânî* adalah *direct experience* (pengalaman langsung), maka epistemologi *Burhânî* bersumber pada realitas atau (*al-waqi'î*). Sedangkan tolok ukur validitas keilmuannya sangat berbeda. Jika *Bayânî* tergantung pada pendekatan dan keserupaan teks atau *nash* dan realitas, dan '*Irfânî* lebih pada kematangan *social skill* (empati, simpati, *verstehen*), maka *Burhânî* yang ditekankan adalah *korespondensi* (*al-muùâbaqah bayna al-'aql wa nizham al-ēabî'ah*) yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam, dan *koherensi* (keruntutan dan keteraturan berfikir logis).[8]

Epistemologi *Burhânî* bersumber pada realitas (*al-waqi'î*) baik realitas alam, sosial maupun keagamaan yang memiliki ilmu yang dikonsepsi, disusun dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau *al-mantîq*, bukan lewat otoritas teks. Peran akal selalu diarahkan untuk mencari sebab dan musabab (*idrâk al-sabâb wa al-musâbab*). Untuk mencari sebab dan musabab yang terjadi pada peristiwa-peristiwa alam, sosial, kemanusiaan dan keagamaan, akal fikiran tidak memerlukan teks-teks keagamaan. Untuk memahami realitas sosial keagamaan dan sosial keislaman, menjadi lebih memadai bila digunakan pendekatan-pendekatan seperti filsafat (hermeneutika), sosiologi, antropologi, kebudayaan, sejarah dan ilmu alam seperti fisika dan matematika. Karena itu, hermeneutika sebagai bagian epistemologi *Burhânî* penentuan otoritasnya pada akal

[8] M. Amin Abdullah, "At-Ta'wil al-'Ilmi: ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Al-jami'ah*, vol. 39 Number 2 July-December 2001, hlm. 379.

an sich, maka fungsi akal ditekankan untuk melakukan analisis dan menguji terus-menerus kesimpulan sementara dan teori yang dirumuskan lewat premis-premis logika keilmuan.

2. Hermeneutika Keagamaan

Hermeneutika merupakan istilah kunci dalam bidang teologi, filsafat, bahkan sastra. Bidang ini biasanya dipandang sebagai subdisiplin teologi, yang mencakup kajian metodologis tentang otentisitas dan penafsiran teks.[9] Hermeneutika sebagai pendekatan modern digunakan dalam wacana keagamaan memiliki pijakan sejarah dengan berbagai karakteristiknya dan dengan pengertian dasarnya sebagai ilmu tentang interpretasi, *L'herméneutique est la théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes*.[10]

Pada masa modern, pengertian hermeneutika mengalami perluasan dan pergeseran sedemikian rupa dari peristilahan dalam bidang teologi (*hermeneutica sacra*), meluas mencakup berbagai disiplin ilmu humaniora, seperti filsafat (*hermeneutica profana*), yudicial (*hermeneuticajuris*) yang berkaitan dengan teks hukum. Oleh karena itu, hermeneutika menjadi problem klasik sekaligus modern. Problem ini terfokus pada relasi antara penafsir dengan teks, yang tidak hanya menjadi problem khusus dalam pemikiran Barat, tetapi juga menjadi problem mengakar dalam tradisi Arab, baik klasik maupun modern. Hermeneutika sebagai produk pemikiran Barat diambil melalui proses dialog-dialektika untuk melengkapi kekurangan metodologis tentang problem penafsiran teks.[11]

---

[9] Roy J. Howard, *Pengantar atas Teori-teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutik, Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis,* Bandung: Nuansa, 2000, hlm. 25.

[10] Ricoeur, Paul, *Du Texte à l'action: Essais d'Herméneutique*, II (Paris: Rue Jacob, Editions du Seuil, 1986), hlm. 75.

[11] Hermeneutika adalah kata kunci yang populer pada pemikiran abad ke-20 dan 21. *Ibid*., hlm. 48. Hermeneutika merupakan kerangka berfikir, paradigma filsafat yang memiliki pengertian dasar sebagai ilmu tentang interpretasi, khususnya prin-

Hermeneutika dalam *islamic studies* dipandang sebagai pendekatan yang komprehensif untuk menggali dan menjelaskan masalah-masalah keagamaan. Istilah hermeneutika sesungguhnya dapat ditemukan dalam khazanah *tafsîr al-Qur'ân* klasik, dan secara praktis-operasional, hermeneutika dialami dan dipraktekkan tetapi tidak ditampilkan secara teoritik. Abû Zaid mengemukakan:

ومن جانب آخر لم تتجاهل كتب التفسير بالرأي أو التأويل الحقائق التاريخيّة واللغوية المتصلة بالنص. وللمعضلة بعدها الميتافيزيقي الذى لم يتنبه له القدماء تنبها واضحا وان مسّوه مسّا غير مباشرا.[12]

---

sip-prinsip interpretasi teks. Hal tersebut terjadi karena ia membawa paham baru dalam dunia filsafat yang berhasil membuka persoalan-persoalan dasar modernisme sekaligus menawarkan pola baru pada satu sisi. Pada sisi lain, persoalan pemahaman tidak lagi sekedar persoalan konseptualisasi dan penjelasan, serta terbatas penggunaannya dalam ilmu pengetahuan, tetapi lebih dilihat sebagai struktur fundamental *dasein* manusia. Lihat, Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980). Hermeneutika sebagai ilmu tentang interpretasi (*the art of interpretation*). Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiemacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Nortwestern University Press, 1969), hlm. 13. Lihat: Kurt Mueller-Vollmer, "Introduction Language, Mind, and Artifact: an Outline of Hermeneutic Theory Since the Enlightenment", dalam *The Hermeneutics Reader* (New York: The Continum Publishing Company, 1992), hlm. 1. Hermeneutika memiliki asosiasi etimologis dengan nama dewa Hermes dalam mitologi Yunani, yang mempunyai tugas menyampaikan dan menjelaskan pesan-pesan Tuhan kepada manusia. Patricia Altenbernd Johnson mengemukakan bahwa:*The word has its origin in the Greek that names "to interpret" and is connected to the name of the Greek god, Hermes. While Hermes was considered a trickster, he was also credited with discovering language and writing. He was the messeger of the gods. In this role, he carried messages from the sphere of the gods to humans. He translated divine communication into a form that humans could understand*. Patricia Altenbernd Johnson, *On Gadamer* (USA: Wadsworth Thomson Learning, 2000), hlm. 9. Hermes diasosiasikan dengan fungsi transmisi (*the fuction of transmuting*) apa yang ada di balik pemahaman manusia ke dalam bentuk yang dapat ditangkap intelegensia manusia. Tugas Hermes adalah menyampaikan pesan para dewa kepada manusia dan bertindak sebagai seorang penerjemah yang membuat kata-kata para dewa dapat dimengerti dengan jelas.

[12] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Isykâliyah al-Qira'ah wa Â'liyâh at-Ta'wîl*, Beirut: Markaz al-Saqafî al-'Arabî, 1992, hlm. 15.

> Karya-karya *tafsîr bi al-ra'yi* tidak menutup diri pada realitas historis dan linguistik yang berkaitan dengan teks. Dalam konteks inilah, problem penafsiran memiliki jangkauan metafisik yang belum mendapat perhatian para ulama klasik secara jelas, walaupun mereka membahasnya secara tidak langsung.

Kesadaran mengenai keterkaitan antara teks dan konteks dalam masa klasik kitab suci ini dapat dikatakan belum dikenal luas di kalangan mufassir klasik, tetapi hermeneutika sesungguhnya terkait dengan tradisi penafsiran yaitu: *tafsîr bi al-ma'tsûr* atau *tafsîr bi al-ra'yi. Tafsîr bi al-ma'tsûr* identik dengan *riwâyah* untuk menggali makna melalui penjelasan dalil-dalil historis dan linguistik. Sedangkan *tafsîr bi al-ra'yi* (*ta'wîl*) identik dengan *dirâyah* untuk menjelaskan substansi maksud. *Ta'wîl* dimulai dari pra-pemahaman penafsir berhubungan dengan proses pencarian atau *istinbâth* yang tidak bisa dilakukan oleh penafsiran literal, karena peran pembaca dalam memahami dan menemukan makna teks lebih signifikan dibandingkan dengan *tafsîr bi al-ma'tsûr*.

Keberadaan kedua model *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'yi* masing-masing menjelaskan sudut pandang tentang relasi antara penafsir dan teks. Model tafsir pertama mengabaikan eksistensi penafsir dan menekankan perhatian terhadap teks beserta realitas-realitas historis dan linguistiknya. Sebaliknya, model tafsir kedua selain membuka diri pada realitas-realitas historis dan linguistiknya, juga mengakui relasi antara teks dan penafsir. Akan tetapi, bentuk kedua seringkali mengalami pergeseran dari *ta'wîl* ke model *talwîn*.

Kehadiran hermeneutika merupakan tindakan kritis terhadap penafsiran ulama klasik akibat mengabaikan koherensi dan kesatuan pesan wahyu yang mendasarinya, dan kritik terhadap penafsiran akibat mengabaikan aspek *weltanschauung* al-Qur'ân berdasarkan istilah-istilahnya sendiri.[13] Hermeneutika al-Qur'ân kontemporer

[13] Fazlur Rahmân, *Kebangkitan dan Pembaharuan dalam Islam* (terj.) Munir (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 19.

membongkar kembali definisi tentang teks atau kontekstualitas al-Qur'ân, karena hubungan teks dan penafsiran merupakan hubungan yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain.

Hermeneutika mengkaji secara historis-kritis terhadap hubungan antara aspek sosial seorang penafsir dengan produk penafsirannya, asumsi-asumsi sosio-politis dan filosofis baik secara eksplisit maupun implisit yang mendasari kecenderungan teologisnya. Para intelektual Arab menggunakan hermeneutika secara tipikal dan khas, yang terbagi kepada dua arah perkembangan hermeneutika kontemporer sebagaimana dipetakan oleh Fazlur Rahman. Pertama, aliran subjektivitas (*subjectivity school*) yang menjelaskan bahwa al-Qur'ân sebagai objek terserap dalam konteks sebagai subjek. Hermeneutika diarahkan pada pemecahan problem sosial, pembebasan dari penindasan, dan pembebasan kaum wanita. Konteks pengalaman kekinian subjektif-eksistensial manusia menjadi pusat. Aliran ini setidaknya digunakan oleh Hassan Hanafî, Farid Essack, Asgâr Ali Engineer. Kedua, aliran objektivitas (*objectivity school*) yang menjelaskan konteks sebagai subjek terserap dalam al-Qur'ân sebagai obyek. Hermeneutika digunakan untuk mempertimbangkan pengalaman kekinian manusia, tanpa masuk dalam pengalaman subyektif-eksistensial manusia. Sejarah teks (*al-Qur'ân*) dipahami secara objektif, tetapi tidak terjebak dalam kekhususan konteks masa lalunya.[14] Aliran ini dikembangkan oleh Fazlur Rahmân dan Muhammad Syahrûr. Sedangkan untuk menentukan posisi Nasr Hâmid Abû Zaid cukup sulit, karena ia pada saat tertentu mempertimbangkan aliran subjektivitas dan di saat yang lain mengambil pandangan aliran objektivitas. Oleh karena itu, Abû Zaid dapat menempati posisi sin-

[14] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intelectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 8-9.

tesis di antara keduanya, walau kecenderungannya lebih besar ke aliran subjektivitas karena pengaruh Gadamer.[15]

Hassan Hanafî berpandangan bahwa hermeneutika memiliki dua pengertian. Pertama, ilmu interpretasi, yakni suatu teori pemahaman. Kedua, ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak tingkat perkataan ke tingkat dunia, dari huruf ke kenyataan, dari logos ke praxis. Dalam bahasa fenomenologi, hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dan objeknya (*al-Qur'ân*). Hanafî menjelaskan tiga bentuk kesadaran (*perseptif*) yaitu: (1) Kesadaran historis (*al-syu'ûr al-târikhî*) yaitu kesadaran untuk menentukan orisinalitas kitab suci dalam sejarah; (2) Kesadaran eiditis (*al-syu'ûr al-ta'ammulî*) yaitu kesadaran untuk menjelaskan dan menafsirkan makna al-Qur'an; (3) Kesadaran praktis (*al-syu'ûr al-'amalî*) yaitu kesadaran untuk menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoritik bagi tindakan dan mengantarkan wahyu kepada tujuan akhirnya dalam kehidupan *real* manusia.[16]

Hanafî ingin membangun metodologi tafsir *perseptif* yang melampaui tafsir tekstual dan historis. Ia menganggap bahwa al-Qur'ân hanya berbicara dalam ruang dan waktu yang sempit pada masa Rasulullah. Hanafî menyebutnya sebagai tafsir perseptif (*al-tafsîr al-syu'ûrî*) yaitu al-Qur'ân mendeskripsikan manusia, hubungannya dengan manusia lain, tugasnya di dunia, dan kedudukannya dalam sejarah untuk membangun sistem sosial dan politik.[17]

---

[15] Bandingkan dengan analisis Stefan Wild, bahwa Nasr Hâmid Abû Zaid salah satu pemikir yang bercorak *hermeneutik-produktif* dikenal sebagai pemikir *trend* "pencerahan" yang menawarkan teori kritik teks dalam Hermeneutika. *Trend* pemikiran Abû Zaid berposisi sebagai penengah di antara *trend* institusi keagamaan formal dan *trend* Kiri Islam. Gerakan ini dianggap oleh Stefan Wild sebagai arah baru pendekatan terhadap teks-teks keagamaan. Stefan Wild, "Preface," dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'ân as Text* (Leiden: E. J. Brill, 1996), hlm. vii-ix.

[16] Hassan Hanafî. *Dialog Agama dan Revolusi,* Terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 1-2.

[17]Hassan Hanafî. "Apa Arti Kiri Islam" dalam Shimogaki. *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi,* terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maula (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm. 104.

Sementara Syahrûr menempatkan kitab suci dalam kerangka fenomena historis dan memahaminya dalam kerangka yang sama pula. Humanisasi al-Qur'ân ini dilakukan untuk mengoreksi kesalahan umat Islam yang kurang memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks-teks kitab suci, sehingga membebani umat dan tidak sesuai lagi dengan kemajuan ilmu pengetahuan serta situasi abad ke-20. Adapun asumsi humanistik lebih didasarkan bahwa al-Qur'ân sesuai dengan segala konteks sosial di mana pun, meskipun dengan jarak yang panjang.[18]

Syahrûr menggagas hermeneutika intertekstualitas dengan teknik sintagmatis-paradigmatis[19] digunakan untuk menangkap pesan yang terkandung dalam teks al-Qur'ân, yakni dengan cara menggabungkan ayat-ayat al-Qur'ân yang memiliki titik persinggungan dan persamaan tema dalam surat-surat yang berbeda. Teknik sintagmatis bertujuan untuk menentukan makna yang paling tepat di antara makna-makna yang ada, setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungannya secara linier dengan kata-kata di sekelilingnya. Adapun tujuan analisis paradigmatis adalah pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep-konsep dari simbol-simbol lain baik yang mendekati maupun yang berlawanan.

Selanjutnya, Fazlur Rahmân berpandangan bahwa al-Qur'ân muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis. Al-Qur'ân adalah sebuah respons terhadap si-

[18] Muhammad Syahrûr, "Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim", terj. Mohammad Zaki Hussein, *Makalah* (tidak terbit), 5 juni 2000, hlm. 3. Lihat Muhammad Syahrûr, *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, terj. Sabrur R. Soenardi (Yogyakarta: Jendela, 2002), hlm. xx.

[19] Makna memiliki dua aspek, yaitu horisontal (*sintagmatis*) dan vertikal (*paradigmatis*). Sintagmatis mewakili perkembangan yang terjadi dalam sebuah pemikiran dalam konteks permukaan, sedangkan paradigmatis mewakili pandangan dunia dari setiap ide yang sama dalam sebuah teks. Oleh karena itu, seorang penafsir harus mengaplikasikan "hukum umum" ini kepada sistem tanda tertutup (*closed system of signs*) agar bisa menentukan struktur batin (*deep structure*) atau ketidaksadaran (*mitos-puitis*) makna yang mendasari struktur permukaan (*surface structure*).

tuasi yang sebagian besarnya merupakan pernyataan-pernyataan moral, religius, dan sosial. Al-Qur'ân menanggapi berbagai persoalan spesifik dalam situasi kongkrit. Kadang-kadang al-Qur'ân memberikan jawaban bagi situasi pertanyaan atau masalah khusus, tetapi kadang-kadang ia juga menjelaskan hukum-hukum yang bersifat umum.[20] Bagi Rahman, penafsiran harus bergeser dari penafsiran tradisional (tekstual) kepada penafsiran untuk memahami spirit al-Qur'ân. Setelah ditemukan esensi pewahyuan, kemudian dikaji lingkungan spesifik di mana ayat itu diturunkan, sehingga prinsip-prinsip umum yang bersumber dari wahyu dapat diterapkan pada saat sekarang.

Hermeneutika Fazlur Rahman dikenal sebagai teori *double movement.* Teori interpretasi Rahman ini didasarkan kepada dimensi historisitas teks yang dia ambil dari hermeneutika Emilio Betti. Hermeneutika bagi Betti adalah *Auslegung*, yaitu bagaimana mendapatkan sebuah bentuk penafsiran yang valid dan objektif bukan *deutung* dan *spekulative deutung*.[21] Pemikiran Betti tersebut dikenal dengan hermeneutika objektif yang direspons secara positif oleh Rahman. Bagi Rahman, penafsiran yang objektif dapat dilakukan dalam wilayah teks keagamaan. Kemudian Rahman menawarkan teori gerak ganda (*double movement*) yang menjelaskan dua konsep "nilai historisitas" dan "nilai moral".[22]

Teori *double movement* menjelaskan penafsiran dua arah, yaitu melakukakan ziarah pemahaman terhadap lahirnya teks di masa lampau dengan memahami benar kondisi saat ini, dengan merumuskan visi al-Qur'ân yang utuh dan membawa kembali ke masa sekarang dengan menerapkan prinsip umum tersebut dalam situasi

[20] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity..., op. cit.,* hlm. 7.
[21] *Auslegung* merujuk pada sebuah interpretasi objektif sedangkan spekulatif *deutung* (*speclulative interpretation*) adalah suatu penetapan yang digantungkan pada intuisi dan koherensi internal dari *a priori system* yang dibangun. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics…*, hlm. 30.
[22] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity..., op. cit.,* hlm. 19.

sekarang. Secara praktis gagasan Rahman tersebut tercakup pada dua langkah. Pertama, orang harus memahami makna pernyataan al-Qur'ân dengan mengkaji latar belakang historis ketika sebuah ayat diturunkan, dan memahami makna al-Qur'ân sebagai keseluruhan di samping jawaban-jawaban khusus.

Kedua, adalah melakukan generalisasi respons-respons khusus dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan moral-sosial umum yang dapat disarikan dari ayat-ayat spesifik dan rasio logisnya. Jika langkah pertama ialah berangkat dari persoalan-persoalan spesifik dalam al-Qur'ân untuk dilakukan penggalian dengan sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai, dan tujuan-tujuan jangka panjang, maka langkah kedua harus dirumuskan dan direlasikan pada saat sekarang. Kedua langkah pemahaman al-Qur'ân tersebut sebagaimana digagas Rahman dapat membuktikan bahwa perintah-perintah al-Qur'ân akan menjadi hidup dan efektif kembali.[23]

Hermeneutika Arkoun berusaha untuk memilah dan menunjukkan mana teks pertama atau teks pembentuk dan mana teks hermeneutika. Arkoun berusaha mengembalikan pemikiran Islam kepada wacana al-Qur'ân seperti sediakala yang terbuka terhadap berbagai pembacaan sehingga terbuka pula terhadap berbagai pemahaman. Al-Qur'ân sebagai teks pertama atau peristiwa pertama telah tertimbun sedemikian rupa oleh pemikiran Islam, yaitu perwujudan berbagai macam literatur yang merupakan teks-teks kedua atau teks-teks hermeneutika. Timbunan itu menghalangi proses memahami al-Qur'ân dalam keadaannya seperti sediakala.[24] Dari sini, hermeneutika poststrukturalis Michel Foucault sangat berpengaruh

[23] *Ibid*., hlm. 7-8.
[24] Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islâmî: Naqd wa al-Ijtihâd*, terj. Hasyim Shalih (London: Dâr al-Saqi, 1990), hlm. 232.

terhadap Arkoun, sehingga ia menggunakan metode dekonstruksi dan analisis arkeologis.[25]

Analisis arkeologis dimaksudkan untuk mengklarifikasi sejarah teks-teks hermeneutika dari tradisi pemikiran tertentu, yaitu memperjelas dengan membersihkan kabut ruang dan waktu yang menyelubunginya sehingga akan terlihat hubungan antara teks dari fase sejarah tertentu dengan konteks sosial, generasi serta gerakan pemikiran yang beragam dan berada dalam waktu yang sama.[26]

Berdasarkan penjelasan di atas, maka hermeneutika merupakan salah satu teori penafsiran teks-teks keagamaan, baik teks al-Qur'ân, maupun teks keagamaan lainnya. Hermeneutika kontemporer yang digunakan oleh pemikir muslim di atas menunjukkan arah gerak perubahan paradigma penafsiran dari keterpusatan kepada teks menuju keterpusatan kepada penafsir (*reader-centered*).[27] Un-

[25]*Archaelogy describes discourse as practices specified in the element of the archive*. Lihat, Michel Foucault, *The Archaelology of Knowledge* (London: Routledge, 1991), hlm. 131.

[26] *Ibid*., hlm. 233-234.

[27] Dalam tradisi hermeneutika modern, Grant T. Osborne membagi bentuk hermeneutika kepada tiga bentuk penafsiran. Pertama, Penafsiran Berpusat pada Pengarang (*Author Centered*). Bentuk penafsiran yang mengembangkan usahanya untuk memahami maksud pengarang bertujuan merekonstruksi pesan asli (*original message*) seorang pengarang. Melalui sejarah dan refleksi kritis terhadap teks, pembaca menyatukan dirinya dengan makna yang dimaksudkan oleh teks. Tokohnya adalah Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti. Kedua, Penafsiran yang Berorientasi kepada Pembaca (*Reader-Centered*). Bentuk penafsiran ini dikembangkan oleh Hans-George Gadamer. Bangunan epistemologinya menegaskan bahwa bahasa adalah dasar "keberadaan" (*being*) dibandingkan hanya dalam pemikiran-kehidupan (*thought-life*), sehingga bahasa dan teks adalah dua entitas yang otonom dengan kehidupan manusia sendiri. Pemahaman dan penilaian kesadaran ditemukan pada realitas yang lebih luas yang bisa diakses melalui bahasa yang pada prinsipnya, sebagai sebuah fenomena universal. Dalam pengertian ini, hermeneutika Gadamer mengambil ontologi bahasa, yakni bahasa adalah persoalan hermeneutika. Ketiga, Penafsiran yang Berorientasi kepada Teks (*Text-Centered*). Hermeneutika yang berkembang selanjutnya adalah teori yang mencoba melepaskan diri dari peran pengarang dan pembaca dalam sebuah proses penafsiran. Mazhab ini adalah strukturalisme Claude Lévi-Strauss atau semiotik post strukturalis. Dalam penafsiran teks, mazhab ini dipengaruhi oleh dua sumber pokok. Pertama, pembedaan yang dilakukan Ferdinand de Saussure (1915)

tuk memperkuat basis paradigmanya dibutuhkan pendekatan baru, maka pendekatan yang digunakan oleh hermeneutika kontemporer adalah *induktif* dan *abduktif*.

Induktif artinya menjadikan realitas penafsir sebagai *starting point* penafsiran al-Qur'ân, sedangkan *abduktif* digunakan sebagai perubahan (*shift paradigm*) dari pola pikir yang lebih menekankan kepada wilayah orbit konteks justifikasi *the logic of justification* menuju konteks penemuan-penemuan baru *the logic of discovery*.[28] Karena *abduktif* menitikberatkan kepada unsur hipotesis, interpretasi, proses pengujian lapangan terhadap rumus-rumus, konsep-konsep, dalil-dalil, dan gagasan-gagasan yang dihasilkan oleh kombinasi pola pikir deduktif dan induktif secara terus-menerus tanpa tanpa mengenal titik henti.[29]

C. Teori Batas dan Teori Makna-Magza

Secara klasik hukum Islam adalah seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Tuhan dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia *mukalaf* yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua umat yang beragama Islam. Pemahaman ini menunjuk kepada istilah *fiqh* dalam arti produk hukum sistematis yang disusun berdasarkan ijtihad manusia berdasarkan sumber utama ajaran Islam.[30]

---

antara *langue* (sistem bahasa) dan *parole* (tindakan berbicara seorang individu) dan antara penanda (citra) dan petanda (konsep yang berada di belakangnya) dalam bahasa. Kedua, sistem formal oposisi biner Roman Jakobson memperlihatkan sebuah polaritas antara metafor (hubungan vertikal atau asosiasi antara istilah dan makna literalnya) dan metonomi (hubungan horisontal atau rangkaian antara konsep-konsep linguistik sehingga menggiring kepada kombinasi kata). Grant T. Osborne, *Hermeneutical Spiral*, (Downer: Grove University Press, 1991), hlm. 371.

[28] Lihat: Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Unwin Hymann, 1987).

[29] M. Amin Abdullah, "Agama Masa Depan: Intersubjektif dan Post-Dogmatik", dalam *BASIS*, No. 05-06, tahun ke-51, Mei-Juni, 2002, hlm. 55.

[30] Hukum Islam (fiqh Islam) adalah hasil daya upaya para fuqaha dalam menerapkan syari'at Islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Hukum Islam (fiqh) adalah hukum yang terus hidup, sesuai dengan dinamika masyarakat. Dia mempunyai ge-

Secara epistemologis hukum Islam memiliki sumber spesifik yang disebut otoritas, rasio, intuisi, dan empiris. Otoritas sendiri dibedakan menjadi dua jenis: otoritas Tuhan dalam bentuk wahyu yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad dan merupakan sistem ketuhanan yang menempatkan Allah sebagai penguasa tertinggi dan otoritas manusia yang berasal dari manusia yang disebut kesaksian. Otoritas Tuhan memiliki jangkauan rentang waktu abadi dan bersifat universal. Sementara kedua sumber hukum al-Qur'an dan al-Sunnah mewakili otoritas Tuhan, maka kreativitas akal dan aktivitas rasio mewakili otoritas manusia yang berperan sebagai sumber hukum ketiga. Tanpa adanya keterlibatan akal manusia, hukum Islam hanya diturunkan secara otoritatif dan menjadi hukum yang bersifat objektif-mutlak di luar jangkauan manusia.

Dengan demikian, maka secara sederhana dapat disistematisasikan peran akal (*al-ra'yu*) sebagai berikut ini. Pertama, kreativitas akal diperlukan untuk mengetahui hukum yang tersirat di balik suatu redaksi al-Qur'an. Kedua, kreativitas akal tidak terbatas pada unsur indrawi, tetapi harus dipahami sebagai substansi mental yang melekat dalam organ rohaniah pemahaman yang disebut hati (*qalb*) sebagai sumber intuisi. Aktivitas akal terlihat dalam proses penetapan hukum Islam yang diadasarkan pada *qiyâs, istihsân, maslahah mursalah* dan *ijmâ'*, sehingga hukum Islam bersifat dinamis-rasional, tidak dogmatis-statis.

Wacana hukum Islam dalam kerangka ilmu berada dalam wilayah pemahaman akal terhadap wahyu Allah. Sebagai suatu ciptaan Allah, hukum Islam (*fiqh*) memuat prinsip-prinsip aturan yang sifatnya tetap dan abadi, tetapi pengakuan terhadap eksistensi aktivitas akal menjamin pelaksanaan hukum yang bersifat pleksibel. Pada wi-

---

rak yang tetap dan perkembangan terus-menerus. Karenanya hukum Islam senantiasa berkembang, dan perkembangan itu merupakan tabi'at hukum Islam yang terus berkembang. Hukum Islam adalah hukum yang berkarakter, dia mempunyai ciri-ciri khas yaitu: utuh (*takamul*), harmonis (*wasaùiyah*) dan dinamis (*harakah*).

layah inilah hukum Islam dipahami sebagai wujud upaya ilmiah manusia untuk mengkaji dan menyusun prinsip-prinsip Allah sebagai Tuhan semesta alam ke dalam sistem hukum yang manusiawi.

1. Teori Batas Menurut Muhammad Syahrûr

Kreativitas akal sebagai bagian dari otoritas hukum yang bersumber dari manusia memiliki peran dalam mendinamisasi hukum Islam. Aktivitas rasio ini dapat dilihat dari salah formulasi pemikir hukum Islam yaitu Muhammad Syahrûr. *Platform* metodologi Syahrûr berbasis pada filsafat materialisme, yang menyatakan bahwa sumber pengetahuan yang hakiki adalah alam materi di luar diri manusia, bukan sekedar bentuk-bentuk pemikiran abstrak, sehingga ia menolak pengetahuan spekulatif yang bersumber dari intuisi.[31] Pandangan demikian dilatarbelakangi oleh spesialisasi Syahrûr dalam bidang teknik (*sains*). Sedangkan hermeneutika dan filologi adalah pendekatan lain yang digunakan Syahrûr.

Al-Kitâb (al-Qur'ân) isinya secara garis besar dapat dibedakan atas *nubuwwah* dan *risâlah*. *Nubuwah* bersifat objektif (*mauæû'i*) adalah pengetahuan kealaman dan kesejarahan, sedangkan risalah bersifat subjektif (*al-íati*) adalah kumpulan ajaran yang wajib dipatuhi oleh manusia berupa ibadah, muamalat, akhlak dan hukum. Al-Qur'an adalah dimensi *nubuwwah* dan *umm al-kitâb* adalah dimensi *risâlah*.[32] *Risâlah* adalah aspek dinamis dari ajaran Islam karena ia berhubungan dengan kehidupan manusia yang bersifat dinamis.

Risâlah Muhammad berbeda secara diametral dengan *risâlah*

[31] M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam *Mazhab Jogja* (Yogyakarta: al-Ruzz Press, 2002), hlm. 29. Pemikiran Syahrur tertumpu pada jargon *return to texts* sehingga Kurzman menyebutnya Revivalis Islam dan Wael B. Hallaq menyebutnya liberalis religius. Posisi ini sebagai bentuk kritik terhadap aliran skriptualis-literalis dan sekularisme.

[32] Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qira'ah Mu'aĝirah* (Damaskus: Dar al-Ahali, 1990), hlm. 54, 90, dan 103.

Musa dan Isa, sebagai penutup para nabi dan rasul, memiliki sifat khusus yang berbeda dari kedua *risâlah* sebelumnya, yakni *rahmah lil 'âlamîn* dan cocok setiap zaman dan tempat Q. S. al-Anbiya: 107; dan Q. S. al-A'raf: 158. Atas dasar rahmat ini *risâlah* Muhammad menjadi mudah dijalankan dan menarik juga bagi kalangan non muslim. Namun, keistimewaan tersebut selama ini terabaikan yang menjadikan hukum Islam terpenjara (*stagnant*).

Kerangka teorinya dibangun berdasarkan: (1) al-Qur'an sebagai rujukan utama Q. S. al-Nisa: 13-14; (2) teori Analisis matematis (*al-Tahlili al-Ariyadhi*) menggambarkan hubungan *al-hanîfiyyah* dan *al-istiqâmah*, seperti menggambarkan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks. Sumbu X adalah zaman, sejarah (*conteks*), dan sumbu Y adalah undang-undang yang ditetapkan oleh Allah Swt., serta kurva (*al-hanîfiyyah*) menggambarkan dinamika ijtihad manusia, bergerak sejalan dengan sumbu x, tetapi gerakan itu dibatasi oleh hukum Allah Swt. dan hubungannya bersifat dialektik. Dialektika pada karakter hukum Islam yang permanen (*hâbit*) dan universal (*al-istiqâmah*) dan karakter dinamis yang cenderung pada perubahan (*al-hanîfiyyah*).

Al-Kitâb memiliki dua sifat pokok yang mutlak harus dimengerti untuk memahami ajaran Islam, yakni *al-hanîfiyyah* dan *al-istiqâmah*. Kedua sifat ini selalu bertentangan tetapi saling melengkapi. Berdasarkan sejumlah ayat di mana kedua kata tersebut terdapat dalam al-Qur'an, maka Syahrûr menyimpulkan bahwa makna *al-hanîfiyyah* adalah penyimpangan dari sebuah garis lurus, sedangkan *al-istiqâmah* artinya kualitas (sifat) dari garis lurus itu sendiri atau yang mengikutinya. Kedua sifat ini merupakan bagian integral dari risalah yang mempunyai hubungan simbiotik. *Al-hanîfiyyah* adalah sifat alam yang juga terdapat dalam sifat alamiah manusia. Hukum fisika menunjukkan tidak ada benda yang gerakannya dalam garis lurus terus. Seluruh benda sejak elektron yang paling kecil hingga galaksi yang terbesar bergerak secara *al-hanîfiyah* (tidak lurus). Oleh kare-

na itu bila manusia dapat mengusung sifat seperti ini, ia akan dapat hidup harmonis dengan alam semesta.[33]

Demikianlah halnya dengan *al-hanîfiyah* dalam hukum Islam. Ia merupakan bentuk gerak yang tidak lurus di mana kebiasaan dan tradisi masyarakat cenderung menyesuaikan dengan tuntutan kebutuhan sebagian anggota masyarakat dan tuntutan ini cenderung mengubah masyarakat dari satu bentuk ke bentuk lain. Untuk mengontrol perubahan-perubahan ini maka adanya sebuah garis lurus (*al-istiqâmah*) menjadi keharusan untuk mempertahankan aturan-aturan hukum. Akan tetapi garis lurus bukanlah sifat alam, ia lebih merupakan karunia Tuhan agar ada bersama-sama dengan *al-hanîfiyyah* untuk mengatur masyarakat. Jadi, *al-hanîfiyyah* (deviasi) selalu butuh kepada garis lurus sebagaimana disebutkan dalam Q. S. al-Fatihah: 5 "tunjukanlah kami ke jalan yag lurus" (*sirâth al-mustaqîm*)". Tidak ada ayat yang berbunyi "tunjukkan kami kepada *al-hanîfiyyah* (deviasi)", karena ia sifat dasar benda (alam). Antara *al-istiqâmah* (*sirath al-mustaqîm*) dan *hanifiyyah* terjadi hubungan dialektis di mana antara konstanta (*al-sawabit*, ketetapan) dan perubahan (*al-tagayurât*) berjalin. Dialektika ini sangat penting, karena ia dapat menunjukan bahwa hukum (Islam) dapat disesuaikan dengan segala zaman dan tempat (*ĝâlih li kulli zamân wa makân*).[34]

Jika *al-hanîfiyyah* terdapat pada sifat alam, lalu apa *sirâth al-mustaqîm* (*aå-åawâbit* atau garis lurus) itu? Di sinilah kemudian Syahrûr mengajukan teori batas yang terdapat dalam surat an-Nisâ: 13 (تلك حدود الله). Secara umum, teori batas (*nazhariyyah al-hudûd*) barangkali dapat digambarkan sebagai berikut: terdapat ketentuan Tuhan yang diungkapkan dalam al-Kitab dan Sunnah yang menetapkan batas bawah dan batas atas bagi seluruh perbuatan manusia. Batas bawah merupakan batas minimal yang dituntut oleh hukum

[33] *Ibid*., hlm. 447-449.
[34] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 247-248.

dalam kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan batas maksimal. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal tidak sah (tidak boleh), demikian pula yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas ini dilampaui maka hukuman harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang terjadi. Jadi, manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan. Di sinilah menurut Syahrur, letak kekuatan Islam. Dengan memahami teori ini, niscaya akan dapat dilahirkan jutaan ketentuan hukum dari padanya. Karena itu pula maka *risalah* Muhammad Saw. dinamakan dengan *umm al-Kitâb* (induk berbagai kitab, ketentuan hukum), karena sifatnya yang *hanîf* berdasarkan teori batas ini.[35]

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Syahrur menyimpulkan adanya enam bentuk dalam teori batas (*limit theory*): Pertama, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah (*al-hadd al-adnâ*). Hal ini terjadi dalam hal: macam-macam perempuan yang tidak boleh dinikahi Q.S. al-Nisâ: 22-23), berbagai jenis makanan yang diharamkan Q.S. al-Mâidah: 3; Q.S. al-'An'âm: 145-156; hutang piutang (Q.S. al-Baqarah: 283-284); dan tentang pakaian wanita Q.S. al-Ahzâb: 59. Dalam hal perempuan yang dilarang untuk dinikahi, misalnya, berbagai macam perempuan yang disebutkan dalam ayat merupakan batas minimal perempuan yang tidak boleh dinikahi, tidak boleh kurang dari itu. Ijtihad hanya dapat dilakukan untuk menambah macam perempuan yang tidak boleh dinikahi. Jika menurut ilmu kedokteran, misalnya, perempuan yang memiliki hubungan kerabat cukup dekat, seperti anak perempuan paman atau bibi, tidak boleh dinikahi maka boleh dibuat aturan yang melarang pernikahan tersebut.

Kedua, ketetapan hukum yang hanya memiliki batas atas (*al-hadd al-'a'lâ*). Ini terjadi pada tindak pidana pencurian Q.S. al-Mâidah: 38 dan pembunuhan Q.S. al-Isrâ': 33; Q. S. al-Baqarah: 178, Q.

[35] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb., op. cit.,* hlm. 449 dan 472.

S. al-Nisâ: 92. Hukuman potong tangan bagi pencuri, misalnya merupakan hukuman yang paling berat sehingga tidak boleh memberikan hukuman lebih rendah. Kewajiban para mujtahid hanya mendefinisikan, menurut kenyataan objektif di masayarakat, pencurian seperti apa yang pantas diberikan hukuman berat tersebut, dan pencurian apa yang dijatuhkan pada setiap tindak pencurian pada umumnya.[36]

Ketiga, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah yang mana berlaku pada hukum waris Q.S. al-Nisâ: 11-14, 176, dan poligami Q.S. al-Nisâ: 3., dalam masalah bagian harta waris, menurut Syahrûr, batas atas adalah untuk ahli waris laki-laki dan batas bawah untuk perempuan. Maksudnya, bila didasarkan pada ayat bagian laki-laki dan perempuan menganut prinsip 2: 1, maka bagian 66,6% bagi laki-laki merupakan batas atas sedangkan 33,3% bagi perempuan merupaan batas bawah. Oleh karena itu jika pada suatu ketika laki-laki hanya diberi bagian 60% bagi perempuan diberi 40% maka hal itu dibolehkan. Wilayah ijtihad terletak pada daerah antara batas atas bagi laki-laki dan batas bawah bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi obyektif masyarakat untuk mendekatkan kedua batas tersebut. Usaha untuk mendekatkan ini dibolehkan hingga sampai pada titik persamaan antara bagian laki-laki dan perempuan, dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi setiap kasus atau mempertimbangkan kecenderungan dalam masyarakat.[37]

Keempat, ketentuan hukum yang mana batas bawah dan batas atas berada pada satu titik (garis lurus, *mustaqîm*). Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang telah ditentukan. Menurut Syahrûr bentuk keempat ini hanya berlaku pada hukuman zina, yaitu seratus kali jilid Q.S. al-Nûr: 2. kemudian berdasarkan Q.S. al-Nûr: 3-10, hukuman tersebut

[36] *Ibid*., hlm. 455-457.
[37] *Ibid*., hlm. 457-462.

hanya dapat dijatuhkan dengan syarat adanya 4 orang saksi atau melalui *li'an*.[38]

Kelima, ketentuan yang memiliki batas atas dan bawah tetapi kedua batas tersebut tidak boleh disentuh, karena dengan menyentuh berarti telah terjatuh pada larangan Tuhan. Hal ini berlaku pada hubungan pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang dimulai dari tidak saling menyentuh sama sekali antara keduanya hingga hubungan yang hampir (mendekati) zina. Jadi, jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan yang mendekati zina tetapi belum berzina maka keduanya berarti belum terjatuh pada batas-batas (*hudûd*) Allah. Karena zinalah yang merupakan batas-batas yang ditetapkan Allah yang tidak boleh dilanggar oleh manusia.

Keenam, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan batas bawah, di mana batas atasnya bernilai positif (+) dan tidak boleh dilampaui sedangkan batas bawahnya bernilani negatif (-) boleh dilampaui. Hal ini berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif (+) berupa riba sementara zakat sebagai batas bawahnya yang bernilai negatif (-). Batas bawah ini boleh dilampaui yaitu dengan berbagai bentuk sedekah, di samping zakat. Adapun posisi di tengah-tengah antara batas atas yang positif dan batas bawah yang negatif adalah nilai nol (*zero*) yakni dalam bentuk pinjaman kebajikan (*al-qard al-hasan*), memberi pinjaman tanpa memungut bunga (*ribâ*).[39]

Melalui bentuk keenam dari teori batas ini, Syahrûr menjelaskan pandangannya tentang riba, yang berbeda dengan pendapat umumnya ulama tentunya. Secara etimologis, tidak ada perbedaan makna riba ini dengan yang umum dikenal, yakni berarti tambah dan tumbuh. Setelah mengemukakan sejumlah ayat di mana kata riba terdapat, ia menyimpulkan adanya empat hal yang perlu diper-

[38] *Ibid*., hlm. 463.
[39] *Ibid*., hlm. 464.

hatikan dalam membicarakan riba, yakni riba dikaitkan dengan sedekah Q.S. al-Baqarah: 276; riba dikaitkan dengan zakat Q.S. al-Rûm: 39; batas atas bagi bunga/riba Q. S. Ali 'Imrân: 130; dan bunga nol persen Q.S. al-Baqarah: 279. Dalam hal ini, menurutnya, zakat sama dengan sedekah karena zakat merupakan batas bawah dari sedekah yang wajib dilakukan (*zakât*), jadi zakat adalah bagian dari sedekah Q.S. al-Tawbah: 60.[40]

Berdasarkan Q.S. al-Tawbah: 60, fakir dan miskin adalah termasuk orang-orang yang menerima zakat. Fakir, menurutnya adalah orang yang menurut kondisi ekonomi dan sosial yang ada tidak dapat menutup hutangnya. Oleh karena itu, harta yang disalurkan kepada mereka bukan dalam bentuk hutang, tetapi dalam bentuk *sadaqah* (*hibah*) atau pahalanya terserah kepada Allah. Dalam konteks ini berlakulah ayat: "Allah akan hapuskan riba dan tumbuh kembangkan *sadaqah*" Q.S. al-Baqarah: 276; di samping juga ayat-ayat lain yang mengutuk keras praktek riba Q.S. al-Baqarah: 275, 278 dan 279. Demikian keadaan pertama dari riba. Keadaan riba yang kedua terjadi pada orang yang hanya mampu menutup hutang pokok tetapi tidak mampu membayar bunga. Terhadap orang lain harta disalurkan melalui pinjaman yang bebas bunga, yakni dalam bentuk *al-qard al-ḥasan*, dan berlaku ayat: "kalian hanya berhak terhadap harta pokok yang kalian pinjamkan" Q.S. al-Baqarah: 279, akan tetapi jika pihak kreditur mau membebaskan piutangnya, hal itu akan lebih baik Q.S. al-Baqarah: 280.[41]

Adapun riba dalam keadaan ketiga terjadi pada pelaku bisnis (pengusaha) yang mana mereka ini tidak berhak menerima zakat. Pinjaman yang diberikan kepada mereka boleh dipungut bunganya asal tidak melampaui batas atas, yakni jumlah beban bunga sama dengan pinjaman pokok. Dalam hal ini berlaku ayat yang menyata-

[40] *Ibid*., hlm. 467-468.
[41] *Ibid*., hlm. 469.

kan: "Hai orang-orang mukmin jangan makan riba yang berlipat ganda" Q.S. Ali Imran: 130. Atas dasar pandangannya terhadap riba dengan berbagai kondisi obyektif yang melingkupinya ini, Syahrûr mengajukan tiga prinsip dasar bank Islam yaitu:[42]

1. Mereka yang berhak menerima zakat tidak diberikan kredit (pinjaman) tetapi diberi hibah (sedekah).
2. Dalam kondisi tertentu dibuka kemungkinan untuk memberikan pinjaman yang bebas bunga, yakni bagi mereka yang pantas diberi sedekah.
3. Dalam bank Islam tidak boleh ada kredit (pinjaman) yang tempo pembayarannya tidak dibatasi hingga bunganya melebihi batas atas yang dibolehkan. Jika hal ini terjadi maka pihak debitur berhak menolak membayar bunga yang melebihi batas atas itu.

2. Teori Makna-Magza Menurut Nasr Hamid Abû Zaid

Hermeneutika berhubungan dengan problem penafsiran dan problem ini terfokus pada relasi antara teks dan penafsir. Abû Zaid menawarkan hermeneutika modern sebagai respons terhadap tradisi penafsiran teks klasik yang mengabaikan eksistensi penafsir. Teori penafsiran Abû Zaid bersifat objektif-historis dari teks, yaitu bahwa proses penafsiran dan kegiatan pengetahuan secara umum selalu ditujukan untuk mengungkapkan berbagai kenyataan yang memiliki keberadaan objektif di luar horison subjek pembacaan. Apabila horison pembaca membatasi sudut pandangnya, maka data-data teks tidak berposisi sebagai penerima pasif terhadap orientasi-orientasi subjek yang mengetahui. Hal ini, berarti, bahwa pembacaan dan aktivitas intelektual yang benar pada umumnya, didasarkan pada dialektika (جدلية) kreatif antara subjek dan objek.

[42] *Ibid*., hlm. 469-471.

و هذا معنى ان القرأة الحقة، والنشاط المعرفى الحق عموما، تقوم على الجدلية خصبة خلاقة بين الذات والموضوع. و هذه العلاقة تنتج التأويل على مستوى درس النصوص والظواهرعلى السواء.[43]

Hal ini berarti bahwa pembacaan dan aktivitas intelektual yang benar pada umumnya didasarkan pada dialektika yang produktif dan kreatif antara subjek dan objek. Hubungan ini menghasilkan interpretasi baik pada level pengkajian teks maupun terhadap fenomena.

Hermeneutika objektif-historis sebagai bentuk kritik terhadap pembacaan tendensius (*talwîn*). Ideologisasi dihasilkan dari kecenderungan subjektif-oportunistik (*an-naz'ah aí-íâtiyah an-naf'iyah*) telah menggugurkan sudut objektif teks dan historisitas teks, dan bentuk kritik terhadap kecenderungan positivistik-formalistik (*an-naz'ah al-wad'iyah asy-syakliyah)* yang menyembunyikan orientasi-orientasi ideologis di bawah jargon "objektif ilmiah" (**الموضوعية العلمية**).

Hermeneutika objektif-historis Abû Zaid adalah gagasan kritis berdasarkan argumentasi sebagai berikut. Pertama, Abû Zaid banyak memanfaatkan pendekatan linguistik melalui kritik sastra karena karakter bahasa kitab suci dan historisitasnya dikaji melalui pendekatan linguistik yang dikonsepsikan oleh Ferdinand de Saussure dan pendekatan makna yang dibahas oleh Hirsch. Konsep *parole* dan *langue* dalam kategori semiotika diterapkan untuk membahas al-Qur'ân sebagai *parole* dan teks sebagai *langue.*[44] Teori interpretasi Abû Zaid dipengaruhi oleh hermeneutika E. D. Hirsch.[45] Hirsch menjelaskan keberadaan pengarang di hadapan berbagai pendapat

[43] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dînî* (Kairo: Sina li al-Nasr, 1992), hlm. 115.

[44] Ferdinand de Saussure membedakan *parole* dan *langue*. *Parole* adalah penggunaan bahasa secara individual dan *langue* adalah bahasa yang dipilih dari kamus umum. Panuti Sudjiman dan A. Van Zoest, *Serba-Serbi Semiotika* (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 57. Nasr Hâmid Abû Zaid, *Naqd…, op.cit.,* hlm. 193.

[45] E.D. Hirsch digolongkan sebagai penganut pemikiran Radical Historicism. Dwight Poggemiller, "Hermeneutics and Epistemology: Hirsch's Author Centered Meaning, Radical Historicism and Gadamer's Truth and Method", *Premise Journal*, vol II, no. 8/ September 27, 1995, hlm. 10.

yang mengabaikannya. Hirsch berpendapat bahwa pengabaian terhadap pengarang timbul dari konsep (*imagination*) yang menyatakan bahwa makna karya sastra akan berbeda dari satu kritikus ke kritikus yang lain, dari satu masa ke masa yang lain, bahkan menurut pengarangnya sendiri makna itu akan berbeda dari satu periode ke periode yang lain.[46]

Untuk mengatasi problem dilematis ini, Hirsch membuat pembedaan atau pemisahan antara apa yang disebut makna (*meaning*) dan apa yang disebut *magzâ* (*signifikansi*). Hirsch berpendapat bahwa signifikansi sebuah teks sastra terkadang berbeda-beda atau beragam, tetapi maknanya tetap satu. Dalam hal ini, dia berpendapat adanya dua tujuan yang terpisah yang masing-masing terkait dengan dua bidang yang berbeda. Bidang dan tujuan kritik sastra adalah mencari signifikansi teks sastra yang sesuai dengan satu masa tertentu, sedangkan teori penafsiran bertujuan untuk mencari makna teks sastra itu. Yang tetap adalah makna, yang dapat dicapai melalui analisa teks, sedangkan yang berubah-ubah adalah *magzâ*.

Magzâ berdasarkan keberagaman jenis relasi yang ada antara teks dengan pembaca, sedangkan makna ada dalam karya itu sendiri. Ketika makna teks dapat berubah sesuai dengan pengarangnya, maka sebenarnya yang dimaksud yang berubah adalah *magzâ*. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa pengarang mentransformasikan dirinya kepada pembaca sehingga merubah hubungan pengarang dengan teks.[47]

Di sisi lain, Hirsch membedakan antara makna yang dikehendaki pengarang (*al-qasdu, intensi*) dengan makna yang tersimpan

[46] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Isykâliyâh al-Qira'ah..., op.cit.,* hlm. 48.

[47] Abû Zaid mejelaskan lebih lanjut dari teori Hirsch dengan tiga level makna suatu pesan yaitu: (1) Makna yang hanya menunjuk kepada bukti atau fakta historis yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis; (2) Makna yang menunjuk kepada bukti atau fakta sejarah yang dapat diinterpretasikan secara metaforis; (3) makna yang dapat diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural tempat teks muncul. Nasr Hâmid Abû Zaid, *Naqd*…, *op.cit.,* hlm. 210.

dalam teks. Menurutnya, yang harus diperhatikan dalam teks sastra bukanlah apa yang dikehendaki pengarang, atau apa yang dimaksudkannya, atau apa yang ingin diekspresikannya, tetapi yang terpenting untuk diperhatikan adalah makna yang diungkapkan oleh teks. Makna ini mungkin dapat dicapai melalui ujian berbagai kemungkinan yang dapat dimaksud oleh teks. Inilah tugas yang harus dipikul oleh tafsir atau hermeneutika. Hermeneutika tidak membahas bidang signifikansi teks, tetapi bidang ini diserahkan kepada pembaca atau satu masa untuk melakukan kritik sastra atasnya.[48]

Dalam hal ini, Hirsch sependapat dengan Betti mengenai pentingnya fokus hermeneutika pada bidang kajiannya tentang makna teks agar sampai kepada tafsir objektif. Penafsir tidak memaksakan pendapatnya masuk ke dalam teks. Betti hendak mengembalikan hermeneutika pada keadaan alaminya, sebagaimana Scheleirmacher memfokuskannya pada usaha memahami teks. Baik Betti maupun Hirsch berpendapat bahwa filologi adalah metode yang paling ideal untuk menafsirkan teks.

Kedua, dari pemetaan ketiga kecenderungan hermeneutika, yaitu teks sebagai pusat *text centered*, keterpusatan kepada penafsir *reader centered*, dan keterpusatan kepada pengarang *author centered* menunjukkan bahwa dalam studi tentang al-Qur'ân sebagai sebuah teks, Abu Zaid menggunakan teori-teori linguistik, semiotika dan hermeneutika. Hermeneutika Abu Zaid diarahkan pada pemahaman objektif-historis dari teks agar terhindar dari kepentingan-kepentingan ideologis.

Dari kerangka kecenderungan hermeneutika sebagaimana disebut di atas, maka posisi hermeneutika Abû Zaid merupakan sintesis dari model penafsiran keterpusatan kepada teks (*text centered*) dan keterpusatan kepada penafsir (*reader centered*). Teks sebagai pusat memungkinkan pembacaan berpijak pada makna objektif teks. Vita-

[48] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Isykâliyâh..., op. cit.,* hlm. 48.

litas teks sebagai satu-satunya saluran dialog dua horison pembacaan menjadi mungkin. Sebagaimana dinyatakan Abu Zaid, bahwa proses penafsiran dan kegiatan pengetahuan secara umum selalu ditujukan untuk mengungkapkan berbagai kenyataan yang memiliki keberadaan objektif di luar subjek pembacaan.[49]

Sedangkan penafsir sebagai pusat *reader centered* dimaksudkan bahwa penafsir (*reader*) memiliki peran penting dan diberi kebebasan seluas-luasnya untuk menguakkan struktur teks karena peran penafsir kurang lebih sama dengan pengarang itu sendiri dan pembacaan teks sebagaimana pembentukan dan penciptaan teks.[50] Abû Zaid menegaskan, bahwa horison yang paling penting adalah adanya perhatian terhadap peranan penafsir atau peneliti (*mutalaqi*) dalam menafsirkan teks. Hal ini berarti memisahkan teks dengan pengarangnya, masanya, dan realitas yang memproduksinya sampai pada suatu tahapan yang akan memasuki masa kematian pengarang (*maut al-muallif).* [51]

Pandangan kritik Abû Zaid bersifat dekonstruktif sejalan dengan yang dilakukan Derrida,[52] bahwa dekonstruksi tidak hanya mempertanyakan posisi, kapasitas atau motif sipengarang (*the author*), melainkan menyatakan tidak ada sesuatu pun di luar teks, ini berarti membangun teori *the death of author*, sebagaimana dikemukakan Derrida dalam konsep *Gramatology*, *"il n'ya pas de*

[49] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Naqd…*, *op. cit*., hlm. 115.
[50] *Ibid*., hlm. 113.
[51] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb ad-Dînî* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992), hlm.113.
بل ان الحاحها على انفصال النص عن مؤلفه و عن عصره والواقع الذى أنتجه، لدرجة أنها بشرتنا بعصر "موت المؤلف" جعلها تبنى للنصوص عالما مستقلا له قوانينه الخاصة. انها نظرية النقد الجديد، خلعت مسرحها القديمة واستبد لت القارىء بالمبدع، وأليات القرأة و التأويل بأليات الابداع و التشكيل.
[52] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1985), hlm. 496 dan 498.

hors-texte" (*there is no outside text*) dan *"il n'ya rien hors du texte*" (*there is nothing outside of the text*).[53]

Hermeneutika dialektis Gadamer dijadikan sebagai titik tolak kedua untuk melihat relasi antara penafsir dan teks yang tidak hanya terdapat dalam teks-teks sastra, tetapi terdapat di seputar *tafsîr al-Qurân* sejak era klasik hingga sekarang.[54] Dengan demikian, pembaca dapat menemukan pluralitas pendapat dan pandangan terhadap teks al-Qur'ân dalam setiap masa, dan posisi paradigma kontemporer dalam menafsirkan al-Qur'ân serta signifikansi keragaman penafsiran.

Gagasan humanisasi teks merupakan paradigma baru dalam kajian teks, yang menempatkan teks suci dalam kerangka fenomena historis dan memahaminya dalam kerangka yang sama pula. Humanisasi teks suci dilakukan untuk mengoreksi kesalahan umat Islam yang kurang menyadari karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks suci.

Karena teks keagamaan memiliki sifat manusiawi yang menggunakan bahasa yang tidak lepas dari budaya yang ada saat diturunkan, maka sejak diturunkan, teks al-Qur'ân telah mempunyai muatan historis, yaitu pemahamannya tidak akan lepas dari sistem bahasa dan sistem kebudayaan yang ada di sekelilingnya *le Coran réfere à la religion transhistorique, ou si l'on veut, à la transcendance*. Dari sini bahasa menjadi dasar sebagai sumber penafsiran dan penta'wilan.[55] Abû Zaid menawarkan pendekatan modern dalam memahami teks.[56] Dalam pendekatan modern, tugas hermeneutika tidak hanya menentukan prinsip-prinsip penafsiran umum, tetapi juga

[53] Simon Critchley dan Timothy Mooney, "Deconstruction and Derrida", dalam Richard Kearney (ed.), *Twentieth-Century Continental Philosophy* (London: Routledge, 1994), vol. VIII, hlm. 445.
[54] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Isykâliyâh al-Qira'ah..., op. cit.,* hlm. 49.
[55] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Naqd*..., *op. cit*., hlm. 198.
[56] Nasr Hâmid Abû Zaid, *at-Tafkir*..., *op. cit*., hlm. 138.

mengungkapkan cita-cita yang sesuai bagi penafsiran.[57] Ia mengajak pembaca untuk mempertimbangkan kembali asumsi-asumsi pembaca tentang apa itu "membaca", "menafsirkan", atau "memahami teks". Fenomena ini kemudian melahirkan istilah baru dalam tradisi penafsiran, yakni "pembacaan" (*qirâ'at*).[58] Untuk menandai proses penemuan "makna", sebuah ungkapan tulisan atau teks terdiri atas pengarang, teks dan pembaca.

The author ⟶ the text ⟵ the reader

Sebagaimana teori Hirsch, Abû Zaid menjelaskan bahwa pemahaman yang mengandung muatan historis akan berbeda dengan pemahaman yang dapat berlaku terus secara umum. Bagi Abû Zaid pembedaan ini adalah penting dilakukan, karena teks sangat erat hubungannya dengan akidah masyarakat, politik, ekonomi dan moral bagi kelompok agama. Pemahaman yang mengandung muatan historis disebut *dalâlah*, sedangkan dimensi yang terus berlangsung dapat diperbaharui adalah kajian terhadap *dalâlah*. *Dalâlah* dapat runtuh, karena perkembangan realitas sosial historis yang kemudian menjadi *dalâlah* historis.

Konsep makna (*dalâlah*) dibahas oleh Abû Zaid dengan membedakan antara makna (*dalâlah*) dan signifikansi (*magza*). Abû Zaid mengambil teori hermeneutika Barat E. D. Hirsch Jr. yang menjelaskan bahwa:

> Meaning is that which is represented by a text; it is what the author meant by his use of a particular sign sequence; it is what the signs represent. Significance, on the other hand, names a relationship between

[57] Grant R. Osborne, *Hermeneutical…*, *op. cit*., hlm. 366-374.
[58] Lihat, Anthony C. Thiselton, *New Horizon...*, *op. cit*., hlm. 2-3.

that meaning and a person, or a conception, or a situation or indeed anything imaginable. [59]

Makna adalah makna yang direpresentasikan oleh sebuah teks; ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan penggunaannya atas sebuah sekuensi tanda partikular; ia adalah apa yang dipresentasikan oleh tanda-tanda. Signifikansi, pada sisi lain menamai sebuah hubungan antara makna itu dengan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi atau sesuatu yang dapat dibayangkan.

Pembedaan antara makna dan signifikansi terdiri dari dua konsep. Pertama, makna memiliki watak historis, yaitu bahwa ia tidak mungkin diungkapkan tanpa pemahaman yang memadai terhadap konteks internal linguistik teks dan konteks sosial-budayanya, sementara signifikansi memiliki watak kekinian, yaitu bahwa ia merupakan hasil pembacaan yang berbeda dengan masa terbentuknya teks. Kedua, makna secara relatif memiliki watak yang stabil dan mapan, sementara signifikansi bersifat dinamis seiring dengan horison pembacaan yang terus berubah.[60]

Realitas masa lalu menjadi sumber dan memunculkan teks. Dari konteks budaya dan kebahasaan saat itu, dibentuklah *dalâlah*. *Dalâlah* dipengaruhi oleh perkembangan manusia selanjutnya, maka *dalâlah* akan berubah. Jika realitas diabaikan, maka teks akan menjadi kaku, sehingga pemahamannya tidak akan berubah, begitu juga teks dan realitas akan menjadi mitos pula. Teks berubah menjadi mitos ketika dimensi kemanusiaannya diabaikan, sementara dimensi mitisnya dijadikan sentralnya. Realitas berubah menjadi mitos sebagai akibat dari makna dan signifikansi ditetapkan dan difinalkan atas dasar sumber mitisnya.[61]

Selanjutnya Abu Zaid membedakan tiga tingkatan *dalâlah*: Pertama, *dalâlah* yang merupakan saksi sejarah yang tak dapat dica-

[59] E. D. Hirsch, Jr, *Validity in Interpretation* (New Haven and London: Yale University Press, 1967/1978), hlm. 8.
[60] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Naqd…,* hlm. 218.
[61] *Ibid*., hlm. 99.

rikan *ta'wîl* dan *magzâ*-nya. Kedua, *dalâlah* yang dapat dita'wilkan dengan *majâz*. Ketiga, *dalâlah* yang dapat diperluas dengan pencarian *magzâ*. Dari *magzâ* ini, teks dapat terus berkemban, sebagaimana Abû Zaid menjelaskan:

ثلاثة مستويات للدلالة فى النصوص الدينية : المستوى الاول مستوى الدلالات التى ليست الا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل لمجازى أو غيره، والمستوى الثانى مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازى، المستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس "المغزى" الذى يمكن اكتسافه من السياق الثقافىالاجتماعى الذى تتحرك فيه النصوص، ومن حلاله تعيد انتاج دلالتها.[62]

Tiga level makna dalam teks-teks agama. Level pertama adalah level makna yang hanya merupakan bukti-bukti historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis atau lainnya; level kedua adalah level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis; dan level ketiga adalah level makna yang dapat diperluas atas dasar "signifikansi" yang dapat disingkapkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak, dan melalui produktivitas makna dari teks-teks tersebut.

Pembedaan antara makna dan sigifikansi di dalam menginterpretasi teks bagaikan dua sisi mata uang. Hal itu berlangsung karena signifikansi tidak terlepas dari sentuhan makna, sebagaimana signifikansi mengarah pada dimensi makna. Signifikansi mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindakan pembacaan, maka tujuan tersebut dapat dicapai hanya melalui penyingkapan makna. Hermeneutika Abû Zaid bermula dari proses pemahaman terhadap suatu teks secara bolak-balik antara *dalâlah* dan *magzâ*, suatu pemahaman yang dimulai dari kenyataan sekarang (dalam rangka mencari *magzâ* untuk menemukan arti asal (*dalâlah aèliyah*) dengan cara penelusuran

[62] *Ibid*., hlm. 203. Abû Zaid memberikan contoh level makna pertama adalah: masalah yang berkaitan dengan ayat-ayat perbudakan, hubungan muslim dan non muslim (*ahl al-kitab*), sihir, hasud, jin dan setan; level kedua seperti ayat-ayat kehambaan (*'ibâdiyah*) bukan penghambaan (*'ubûdiyah*); dan level ketiga berkaitan dengan ayat-ayat kewarisan untuk wanita. *Ibid*., hlm. 203-224.

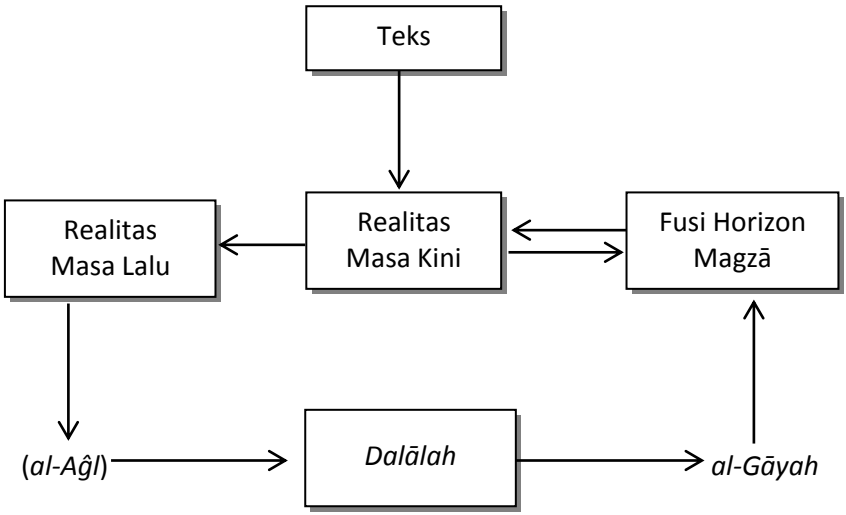
intelektual ke masa lalu (*past time*) untuk memasuki ruang-ruang historis. Teks muncul di masa lalu (*past time*), dan kembali ke masa kini (*present time*) untuk mendapatkan makna baru yang hidup (*produktif*). Nilai baru yang dimaksud adalah fusi horison untuk *future* yang hasilnya digunakan untuk membangun kembali *magzâ* secara terus menerus.[63]

Teori *ta'wîl* yang ditawarkan Abû Zaid merupakan proses gerak dialektis (gerak bandul) antara makna (*dalâlah*) dan signifikansi (*magzâ*), antara masa lalu dan masa kini, dan antara teks dan pembacanya. Gerak dialektis ini menghasilkan pemahaman terhadap suatu teks secara bolak-balik antara *dalâlah* dan *magzâ*, sebagai suatu pemahaman yang dimulai dari kenyataan sekarang (dalam rangka mencari *magzâ*) untuk menemukan arti asal (*dalâlah aèliyah*) ketika teks itu muncul di masa lalu, dan hasil temuan ini digunakan untuk membangun kembali *magzâ* dan begitu proses selanjutnya. Proses ini tidak boleh berhenti pada makna dalam pengertian historis partikularnya, tetapi proses ini harus menyingkapkan signifi-

[63] Di antara kunci penting dalam hermeneutika Gadamer adalah fusi cakrawala (*horisontverchnlzubg*) sebagai bagian integral dari situasi hermeneutik. Cakrawala adalah tebaran pandangan yang merangkum dan mencakup segala hal yang dapat dilihat dari suatu titik pandang. Yang dimaksud titik pandang bukanlah pandangan fisikal, tetapi pandangan mental atau kejiwaan. Wasito Poespoprojo, "Hermeneutik Filsafati…, *op. cit*., hlm. 103. Gadamer membedakan cakrawala historikal dan cakrawala masa kini. Cakrawala historikal adalah prasangka-prasangka yang membentuk ekspektasi-ekspektasi tentang masa lalu. Sedangkan, cakrawala masa kini adalah prasangka-prasangka yang kita bawa. Prasangka tersebut selalu hidup bersama tradisi yang membentuk horison interpreter secara partikular dan berkelanjutan. Tradisi (teks) yang menempati *past time* dan sesuatu yang baru (*interpreter*) yang menempati *present time* selalu terus menerus bersama dan membuat suatu nilai yang hidup (*produktif* bukan *reproduktif*). Nilai hidup tersebut yang dimaksud adalah fusi horison untuk *future*. Ketika *reader* yang berada pada situasi kekinian (*present time*) yang melebur dengan teks dalam *effective-history* suatu momen produktif, maka bersama dengan horison obyek akan menjadi fusi horison ke arah masa depan. Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975), hlm. 273. Lihat: Patricia Altenbernd Johnson, *On Gadamer* (USA: Wadsworth Thomson Learning, 2000), hlm. 14-15.

kansi *magzâ* yang memungkinkan untuk membangun pondasi kesadaran ilmiah atas dasar signifikansi tersebut.

Gambar 2: Proses Gerak Bandul antara Dalalah dan Magza



a. Perbudakan

Abû Zaid menjelaskan teori interpretasinya terhadap ayat-ayat al-Qur'an secara tematis di antaranya adalah kata *'ubûdiyyah* (perbudakan). Tema perbudakan ini merupakan tingkatan *dalâlah* kedua yaitu *dalâlah* yang dapat dita'wilkan dengan *majâz*.

Masalah perbudakan yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'ân merupakan bukti sejarah (*al-syawâhid al-tarîkhiyyah*). Masyarakat Arab pra Islam adalah masyarakat tribal, perbudakan dan perdagangan. Perdagangan budak merupakan bagian esensial dari struktur ekonominya sebagaimana terefleksi dalam bahasa, makna, hukum-hukum dan *tasyrî'* teks. Hukum pernikahan menjelaskan konsep *milk al-yamîn* (budak) dapat dipergauli di luar empat istri. Ayat-ayat al-Qur'ân menjelaskan hukum penzina bagi budak adalah se-

tengah hukuman cambuk bagi wanita merdeka dan menjelaskan tindakan memerdekakan budak adalah tebusan bagi tindakan dosa.

Proses penghapusan perbudakan dilakukan secara tidak langsung, tetapi Islam telah mempersempit jalan ke arah perbudakan dan membuka jalan seluas-luasnya untuk menghapusnya. Di dalam al-Qur'ân terdapat perintah untuk memberikan perlakuan baik terhadap budak dan menjalin persaudaraan antara orang merdeka dan budak. Bahkan, al-Qur'ân menilai bahwa menikahi budak muslim lebih baik dari pada menikahi orang kafir dan musyrik. Sejalan dengan perkembangan sejarah, maka kepastian hukum-hukum perbudakan dengan sendirinya terhapus, dan perbudakan tersebut pada akhirnya menjadi bukti sejarah.

Konsep perbudakan masih memiliki eksistensi dalam peradaban. Abû Zaid menerangkan kata perbudakan dalam pemakaian kontemporer bukan merupakan metafor mati, tetapi metafor hidup:

وليست لفظة<العبودية> فى الاستخدام المعاصر من قبيل المجازات الميتة، فأشكل امتلاك الانسان للانسان وسيطرته عليه واستغلاله له لا تزال قائمة بأشكال متعددة فى المجتمعات المعاصرة.[64]

> Kata perbudakan dalam pemakaian kontemporer bukan merupakan metafor mati sebab bentuk-bentuk perbudakan manusia oleh manusia, penguasaan manusia atas manusia, eksploitasi manusia atas manusia tetap ada dengan segala macam bentuknya dalam masyarakat kontemporer.

Perbudakan tersebut dipraktekkan oleh orang kulit putih terhadap orang kulit hitam di Afrika dan Amerika, juga oleh Zionis Israel terhadap bangsa Arab, sebagai bentuk baru dari bentuk penindasan. Dengan demikian, keberagaman perbudakan bukan merupakan kepemilikan secara penuh terhadap ruh dan jasad, tetapi penguasaan dan eksploitasi manusia atas manusia.

[64] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Naqd*…., hlm. 211.

Abu Zaid menjelaskan tentang transformasi makna '*ubûdiyyah* berdasarkan analisis pada penggunaan kata *'abd* dalam al-Qur'ân dalam kerangka kritik instrinsik. Pertama, kata *'abd* tidak dipergunakan dalam pengertian budak yang dikuasai tanpa kemerdekaan sama sekali sebagaimana makna historis, kecuali hanya tiga kali: (1) Sekali dipergunakan secara langsung yaitu: "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu *qishāsh* berkenaan dengan orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, perempuan dengan perempuan" (Q.S. al-Baqarah: 178); (2) Secara implisit: "Seorang hamba mukmin lebih baik daripada orang musyrik meskipun ia menakjubkanmu (Q.S. al-Baqarah: 221); (3) Kata tersebut muncul yang secara semantis dibatasi dengan sifat: "Allah membuat sebuah perumpamaan seorang hamba yang dikuasai, yang sama sekali tidak memiliki kuasa apa pun (Q.S. an-Nahl: 75).

Kedua, bentuk *jama' 'abid* yaitu bentuk yang biasanya dipergunakan dengan makna harfiah dan al-Qur'ân menggunakannya lima kali dalam konteks menafikan kedzaliman Allah terhadap para hamba yaitu dalam Q.S. Ali Imran: 182; al-Anfal: 51; al-Hajj: 10; Fussilat: 46; dan Qaf: 29.

Ketiga, bentuk jama *'ibâd* adalah bentuk yang paling sering muncul dalam teks al-Qur'an. Bentuk kata ini menunjukkan makna *'ubûdiyyah* dalam pengertian literal hanya dalam satu ayat saja: "Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang pantas menikah di antara budak-budak kamu, laki-laki dan perempuan" (Q.S. al-Nur: 32).

Keempat, makna dari kata *'abd* yang sering muncul dalam al-Qur'ân adalah manusia: "Sesungguhnya di dalam hal tersebut terdapat tanda bagi setiap manusia yang kembali" (Q.S. Saba': 9); "Sebagai pelajaran dan peringatan bagi setiap manusia yang kembali" (Q. S. Qaf: 8). Kata tersebut dikaitkan dengan kata ganti nama Allah dalam bentuk *mufrad* maupun *jama'*. '*Ibad* selalu dalam pengertian

manusia dan kata tersebut dikaitkan dalam konteks para nabi sebagai hamba-Nya, hamba Kami, dan salah seorang hamba Kami.[65]

Sesungguhnya al-Qur'an merumuskan hubungan antara Allah dengan manusia atas dasar kehambaan (*'ibâdiyyah*) bukan atas dasar penghambaan (*'ubûdiyyah*), Abû Zaid menjelaskan:

ان النص القرأنى لا يصوغ العلاقة بين الله و الانسان على الاساس<العبودية> بل يصوغهاعلى الاساس<العبادية>.[66]

Al-Qur'an tidak merumuskan hubungan antara Allah dengan manusia atas dasar penghambaan (*'ubûdiyyah*), melainkan merumuskannya atas dasar kehambaan (*'ibâdiyyah*).

Perbedaan semantis antara *'abid* dan *'ibad* bukan merupakan perbedaan yang sederhana. Kata *'abid* banyak dipakai oleh kebudayaan untuk menunjuk pada non mukmin dan kata *'abid* khusus menunjuk pada mukmin. Pembedaan pemakaian dua bentuk kata ini mempunyai pengertian bahwa al-Qur'ân melakukan transformasi makna penghambaan di mana penghambaan artinya tidak adanya jaminan keselamatan kecuali dengan keimanan terhadap akidah yang baru. Transformasi makna *'ubûdiyyah* dari makna pemilikan manusia atas manusia menjadi penguasaan dan eksploitasi manusia atas manusia, seperti yang terjadi pada masyarakat kulit hitam di Afrika selatan atau Zionisme. Oleh karena itu, bentuk *mufrad* (tunggal) *'abd* menunjuk kepada manusia baik merdeka maupun budak.

Transformasi semantik yang dimunculkan oleh al-Qur'an menunjukkan keinginan kuat teks untuk mempersamakan di antara manusia dan menjadikan asas perbedaan di antara mereka hanya pada asas iman dan amal saleh. Abû Zaid menjelaskan:

[65] *Ibid*. hlm. 213.
[66] *Ibid*. hlm. 212.

لا شك أن التحويل الدلالى الذى أحدثه القرأن، بالاضافة الى الحاح النصوص على المساواة بين البشر وجعل أساس التفرقة الايمان والعمل الصالح، يجعلنا نؤكد ان الاسلام فى اتجاه مناقض لاتجاه تثبيت أركان النظام العبودية.[67]

Tidak diragukan bahwa transformasi semantik yang ditampilkan al-Qur'an menunjukkan keinginan kuat teks untuk mempersamakan di antara manusia dan menjadikan asas perbedaan di antara mereka hanya pada asas iman dan amal saleh. Juga menjadikan kita untuk memperkuat bahwa orientasi Islam bertentangan dengan orientasi yang mengarah pada usaha menetapkan sistem perbudakan.

Hal ini menunjukkan bahwa orientasi Islam berbeda dengan orientasi yang mengarah pada upaya memapankan sistem perbudakan. Sikap Islam terhadap perbudakan adalah upaya penghapusan secara total terhadap sistem perbudakan tersebut.[68]

Tabel 1: Wacana tentang Perbudakan sebagai Bukti Sejarah

	Makna /Dilalah			Signifikansi	Tak Terkatakan
Perbudakan	Budaya pra Islam: perbudakan adalah sistem sosial-ekonomi yang telah lama mapan	Perbudakan diatur secara berbeda: membebaskan perbudakan sangat dianjurkan	Perbudakan bukan lagi menjadi bagian sistem sosial-ekonomi	Wacana Quran tentang perbudakan dikaji sebagai bukti sejarah	Tujuan akhir legislasi: penghapusan perbudakan

Pada tataran kerangka kritik ekstrinsik, Abu Zaid mengkritik wacana agama yang membatasi hubungan manusia dengan Allah hanya dalam dimensi penghambaan dalam pengertian literal historis. Data literal teks dan pemakaian makna-makna yang telah ditinggalkan peradaban menunjukkan dimensi ideologis dari wacana agama

[67] *Ibid*. hlm. 214.

[68] Lihat: Moch. Nur Ichwan, "A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hâmid Abû Zaid's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship," *Thesis* diterbitkan (The Netherlands: Leiden University, 1999). Thesis ini diterbitkan dengan judul: *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 91.

yang bersikeras menjadikan hubungan antara Allah dan manusia terbatas pada dimensi *'ubûdiyyah.* Sikap ini bertentangan dengan Islam itu sendiri dan bertentangan dengan teks. Wacana agama tidak hanya mentransformasikan metafora menjadi hakikat dalam gerakan untuk mengembalikan ke belakang makna teks, bahkan menyembunyikan pada satu sisi makna.

Di sinilah pola *al-hâkimiyyah* berusaha untuk mendasarkan pada konsep penghambaan. Mekanisme interpretasi *al-hâkimiyyah* adalah mengembalikan makna metaforis menjadi makna hakiki yang menyempit padahal metafora merupakan perluasan makna. Mekanisme wacana agama melakukan interpretasi teks untuk menyusun dasar *al-hakimiyyah*, sehingga pandangan *al-hâkimiyyah* adalah kebalikan dari yang disebut di atas yaitu perluasan makna.

b. Poligini

Poligini dalam wacana al-Qur'an mempunyai level makna ketiga, di mana pemahaman haruslah melampaui makna historisnya dengan menguak signifikansi masa kininya dan mampu menguak dimensi yang tak terkatakan dari suatu pesan. Dalam masalah poligini, Abu Zaid berargumentasi sebagai berikut:

1. Kesadaran akan historisitas teks keagamaan adalah teks linguistik dan bahasa sebagai produk sosial dan kultural.
2. Meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan terhadap konsep adil. Dengan melakukan ini, Abu Zaid berharap bahwa "yang tak terkatakan" atau yang implisit dapat diungkapkan.
3. Poligini dibolehkan dalam al-Qur'an pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari poligini yang tak terbatas yang telah dipraktikan sebelum datangnya Islam.[69]

[69] *Ibid*., hlm. 86.

Tabel 2: Argumen Perkawinan Islam Menganut Prinsip Monogami

	Makna /Dilalah			Signifikansi	Tak Terkatakan
Poligini	Praktik poligini pra-Islam : poligini tidak terbatas	Islam membatasi poligini empat istri secara adil	Sikap adil dalam poligini tidak mungkin: monogami ditekankan	Tujuan akhir legislasi Islam: monogami	Poligami dilarang

c. Shalat Ghâib

(1) Kata *Ghâib* dan penjelasan Hadis

Kata *ghâib* adalah *ism fâ'il* berasal dari kata *ghâib* terdiri dari *ghin*, *al-ya'*, *al-ba'* yang menurut Ibn Faris, berarti menunjukkan tertutupnya sesuatu untuk menggali hakikat, karena itu, kemudian tidak bisa diqiyaskan dan digambarkan dari hal tersebut.[70] *Ghâba yaghîbu* berarti tidak hadir دم الخضور, *absence, nonattendance, nonpresence, nonappearance, the invisible*.[71] Kata *ghâib* baru memiliki arti yang jelas jika disertai karinah lain yang menyertainya, sehingga ketika diawali dengan kata *shalât* menjadi *shalât ghâib*, memberi makna sebuah praktik dan pelaksanaan ibadah dalam bentuk gerakan, ucapan tertentu ditujukan bagi mayat yang tidak ada di hadapan.

Shalât ghâib merupakan ketentuan perintah dari Allah (*tasyrî'*) yang pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad, di mana eksistensinya menjadi bukti sejarah (*historical evidence*). Karena *shalât ghâib* menjadi bukti sejarah yang ditransformasikan menjadi fakta keras (*hard fact*), maka keberadaannya tidak bisa diabaikan karena Nabi sendiri untuk pertama kalinya melaksanakan pada saat Nabi berada di Madinah. *Shalat ghâib* pertama kali dilakukan untuk Ashahamah (أصحمة)[72] seorang raja Habasah yang dikenal populer sebagai raja

[70] Ahmad ibn Fâris bin Zakariya al-Râzi, *Mu'jam Maqâyis al-Lugah* (Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyah, 1999), hlm. 307.

[71] Rûhî al-Ba'labakî, *Al-Maurid: Qâmûs 'Arabî-Inklizî* (Beirut: Dâr 'Ilm lil Malâyîn, 1999), hlm. 807.

[72] Muhammad Syamsy al-Haq al-'Adîm Abâdi Abû Ùalib, *'Aun al-Ma'bûd* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415) vol IX, hlm. 5. Muhammad 'Abd ar-Rahman 'Abd ar-

Najasyi. Penjelasan tentang *shalât ghâib* terhadap raja Najasyi dapat ditemukan di dalam hadis-hadis nabi sebagaimana berikut ini.

Tabel 3: Kesinambungan Periwayatan Hadits tentang Shalat Ghaib (1)

No	Nama	Kunyah	Domisili	Wafat	Derajat
1	'Abdurrahman bin Sahri	Abu Hurairah	Madinah	57 H.	Adil –Siqah
2	Sa'id ibn Musayyab bin Hujn Abi Wahab bin 'Amr	Abu Muhammad	Madinah	93 H.	Sulaiman bin Musa: paling fakih Ahmad bin Hanbal: Siqah
3	Muhammad bin Muslim bin 'Ubaidillah bin 'Abdillah bin Syihab	Abu Bakar	Madinah	123 H.	Lais bin Sa'ad: Paling 'Alim 'Umar bin Dinar: paling ahli dalam hadis
4	Malik bin Anas bin Malik bin Abi 'Amr	Abu 'Abdillah	Madinah	179 H.	Yahya bin Aksam: Siqah Yahya bin Ma'in: siqah
5	Isma'il bin 'Abdillah bin 'Abdillah bin Uwes	Abu 'Abdillah	Madinah	226 H.	Yahya bin Ma'in: Da'îf Ahmad bin Hanbal: Lâ ba'sa bih

Pertama:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَى النَّجَاشِيَّ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ خَرَجَ إِلَى الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعًا[73]

Rahim al-Mubarakfauri Abû al'-Ala, *Tuhfah al-Ahwâdi* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Il-miyah, t.th.), vol IV, hlm. 88.
قال في الفتح النجاشي بفتح النون وتخفيف الجيم وبعد الألف شين معجمة ثم ياء ثقيلة كياء النسب وقيل بالتخفيف ورجحه الصغاني وهو لقب من ملك الحبشة وحكى المطرزي تشديد الجيم عن بعضهم وخطأه انتهى واسم النجاشي أصحمة قال النووي هو بفتح الهمزة وإسكان الصاد وفتح الحاء المهملتين وهذا الذي وقع في رواية مسلم هو الصواب المعروف فيه وهكذا هو في كتب الحديث والمغازي وغيرها ووقع في مسند ابن شيبة في هذا الحديث تسميته صحمة بفتح الصاد وإسكان الحاء وقال هكذا قال لنا يزيد وإنما هو صمحة يعني بتقديم الميم

[73] Muhammad bin Isma'il Abu 'Abdillah al-Bukhari al-Ja'fi, *Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibn Kasir-al-Yamamah, 1987/1407), vol. I, hlm. 420.

Telah menceritakan kepada kami Isma'il berkata: telah menceritakan kepadaku Malik dari Syihâb dari Sa'îd ibn al-Musayyab dari Abû Hurairah r.a., bahwa Rasulullah saw. telah memberikan khabar pada hari kematian seorang Najasyi tentang kematiannya. Ia keluar menuju mesjid dan membuat barisan bersama para shahabat dan bertakbir empat kali (H. R. Bukhari).

Hadis tersebut bersambung dengan jalur periwayatan sebagaimana dapat dilihat dalam Tabel 3.

Kedua:

حَدَّثَنَا الْقَعْنَبِيُّ قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَى لِلنَّاسِ النَّجَاشِيَّ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ وَخَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعَ تَكْبِيرَاتٍ[74]

Telah menceritakan kepada kami al-Qa'nabi berkata: aku telah membaca di hadapan Mâlik ibn Anas dari Ibnu Syihâb dari Sa'îd ibn al-Musayyab dari Abû Hurairah r.a., bahwa Rasulullah saw. telah memberikan khabar kepada orang-orang atas kematian seorang najasyi pada hari kematiannya. Ia keluar menuju mesjid dan membuat barisan bersama para shahabat dan bertakbir empat kali (H.R. Abu Dawud).

Hadis tersebut bersambung dengan jalur periwayatan sebagaimana dapat dilihat dalam Tabel 4.

Tabel 4: Kesinambungan Periwayatan Hadits tentang Shalat Ghaib (2)

No.	Nama	Kunyah	Domisili	Wafat	Derajat
1	'Abdurrahman bin Sahri	Abu Hurairah	Madinah	57 H.	Adil –Siqah
2	Sa'id ibn Musayyab bin Hujn Abi Wahab bin 'Amr	Abu Muhammad	Madinah	93 H.	Sulaiman bin Musa: paling fakih Ahmad bin Hanbal: Siqah

[74] Sulaiman bin al-Asy'as Abu Daud as-Sijistani al-Azdi, *Sunan Abu Daud* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).

3	Muhammad bin Muslim bin ‘Ubaidillah bin ‘Abdillah bin Syihab	Abu Bakar	Madinah	123 H.	Lais bin Sa’ad: Paling ‘Alim ‘Umar bin Dinar: paling ahli dalam hadis
4	Malik bin Anas bin Malik bin Abi ‘Amr	Abu ‘Abdillah	Madinah	179 H.	Yahya bin Aksam: Siqah Yahya bin Ma’in: siqah
5	‘Abdullah bin Maslamah bin Qa’nabi	Abu Abdurrahman	Madinah Basrah	221 H.	Yahya bin Ma’in: Siqah, Ma’mun Abu Hatim: Siqah-Hujjah

Ketiga:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ أَخَاكُمْ النَّجَاشِيَّ قَدْ مَاتَ فَقُومُوا فَصَلُّوا عَلَيْهِ فَقَامَ فَصَفَّ بِنَا كَمَا يُصَفُّ عَلَى الْجَنَازَةِ وَصَلَّى عَلَيْهِ[75]

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin ‘Ubaid dari Hafs bin Gias dari ibn Juraij dari ‘Atâ’ dari Jâbir: Sesungguhnya Rasulullah Saw. telah berkata: Sesungguhnya saudaramu Najasyi sungguh telah meninggal maka berdirilah dan shalatlah kamu sekalian atasnya, maka berdirilah dan membuat barisan dengan kami sebagaimana berbaris atas jenazah dan shalatlah atasnya (H. R. Nasa’i).

Tabel 5: Kesinambungan Periwayatan Hadits tentang Shalat Ghaib (3)

No.	Nama	Kunyah	Domisili	Wafat	Derajat
1	Jabir bin ‘Abdullah bin ‘Amr bin Haram	Abu ‘Abdillah	Madinah	78 H.	Adil –Siqah
2	‘Ata bin Rabah Aslam	Abu Muhammad	Marwa ar-Raud	114 H.	Yahya bin Ma’in: siqah Muhammad Sa’ad: Siqah
3	‘Abd al-Mulk bin “abd al-	Abu Walid	Marwa ar-	150 H.	Yahya bin Ma’in:

[75]Ahmad bin Syu’aib Abu ‘Abdurrahman An-Nasa’i, *Sunan An-Nasa’i* (Halb: Maktabah al-Matbu’at, 1986 M./1406 H.).

	'Aziz bin Juraij		Raud		siqah Ibnu Hibban: siqah
4	Hafs bin Gias bin Talq	Abu 'Umar	Kufah	194 H.	Muhammad Sa'ad: Siqah Ma'mun Yahya bin Ma'in: siqah
5	Muhammad bin 'Ubaid bin Muhammad	Abu Ja'far	Kufah	245 H.	Ibnu Hibban: Siqah Maslamah bin Qasim: La ba'sa bih

Ketiga hadis di atas dari segi kualitas riwayat menunjukkan derajat tinggi (*Siqah*). Dari segi kuantitas hadis tentang *shalât ghâib* terdapat banyak jalan yang tersebar di berbagai kitab hadis secara lengkap sebagai berikut :

1. Muslim, *Shahîh Muslim*, *Kitâb al-Janâ'iz,* Bab *Fi at-Takbîr al-Janâ-'iz*, nomor hadis: 951, vol II: 656-657.
2. al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhari*, *Kitâb al-Jana'iz,* Bab *ar-Rajûl Yan'a ila Ahl al-Mayit Binafsihi*, nomor hadis: 1188, Vol I: 420.
3. Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, *Musnad Baqi Musnad al-Mukasirin*, nomor *Dawud*, *Kitâb al-Janâiz,* nomor hadis: 3204, Bab *Fi as-Èalât 'alâ al-Muslim Yamut fi Bilad asy-Syirk*, vol III: 212.
4. Nasâ'i, *Sunan Nasâ'i*, *as-Sufûf 'ala al-Janâ'iz,* nomor hadis: 1970, vol. IV: 69.
5. Mâlik, *Muwata'*, *at-Takbîr 'alâ al-Janâ'iz,* nomor hadis: 532, Vol I: 226.

(2) Pendapat Para Ulama

Shalât ghâib adalah ibadah yang mengungkapkan relasi antara manusia dan Tuhan dan manusia dengan manusia yang bersifat *tauqifiyah*. Makna relasi *shalât ghâib* ditunjukkan oleh praktek dan pelaksanaan atas dasar peristiwa kematian yang secara geografis dipi-

sahkan oleh bentangan jarak dan tempat yang jauh. Karena jarak dan tempat yang memisahkan inilah kemudian pada tataran praktisnya terdapat perbedaan di kalangan ulama berkaitan boleh atau tidaknya melaksanakan *shalât ghâib*. Perbedaan tersebut terjadi karena pembacaan hadis secara berbeda di antaranya:

a. Imam Syafi'i membolehkan melaksanakan *shalât ghâib* berdasarkan hadis yang dianggap sahih. Hadis-hadis tersebut tidak mensyaratkan dan sebab-sebab melaksanakan salat ghaib. Alasannya, inti dari shalat ghaib adalah do'a untuk mayat.
b. Mazhab Maliki dan Hanafi menyatakan bahwa tidak sekali-kali disyaratkan untuk melaksanakan *shalât ghâib* terhadap mayat yang ada di negara lain, yaitu tidak sekali-kali diperintah oleh agama supaya melaksanakan *shalât ghâib*.
c. Ibn Hajar al-Asqalani berpendapat boleh melaksanakan *shalât ghâib* pada hari matinya atau setelah dua sampai tiga hari, dan tidak boleh dilaksanakn jika lebih dari itu. Ibn Hibban mensyaratkan waktu yang tidak terlalu lama.
d. Al-Khattabi menyatakan bahwa tidak boleh *shalât ghâib* melainkan atas orang yang meninggal di negeri yang tidak ada siapa-siapa. Jika meninggal di negeri sendiri, maka tidak boleh dishalatkan lagi, karena sudah ada orang Islam yang melaksanakan *shalat ghaib*.

(3) Dimensi Signifikansi Hukum

Dari perspektif kajian teks, hadis *shalât ghâib* ditempatkan sebagai teks keagamaan dalam kerangka fenomena historis, sehingga diperlukan kerangka yang sama pula untuk memahaminya. Hal ini dilakukan untuk menggali karakteristik dan fleksibilitas maknanya. Karena itu makna teks *shalât ghâib* memiliki struktur bahasa yang tidak lepas dari budaya yang ada saat diturunkan, maka sejak disyari'atkannya telah mempunyai muatan historis.

Sebagaimana teori Hirsch menjelaskan bahwa pemahaman yang mengandung muatan historis akan berbeda dengan pemahaman yang dapat berlaku terus secara umum. Pemahaman yang mengandung muatan historis disebut *dalâlah*, sedangkan dimensi yang terus berlangsung dapat diperbaharui adalah kajian terhadap *dalâlah*. *Dalâlah* dapat runtuh, karena perkembangan realitas sosial historis yang kemudian menjadi *dalâlah* historis.

Konsep makna (*dalâlah*) dibahas oleh Abû Zaid dengan membedakan antara makna (*dalâlah*) dan signifikansi (*magza*). Abû Zaid mengambil teori hermeneutika E. D. Hirsch Jr. yang menjelaskan bahwa:

> *Meaning is that which is represented by a text; it is what the author meant by his use of a particular sign sequence; it is what the signs represent. Significance, on the other hand, names a relationship between that meaning and a person, or a conception, or a situation or indeed anything imaginable*.[76]
>
> Makna adalah makna yang direpresentasikan oleh sebuah teks; ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan penggunaannya atas sebuah sekuensi tanda partikular; ia adalah apa yang dipresentasikan oleh tanda-tanda. Signifikansi, pada sisi lain menamai sebuah hubungan antara makna itu dengan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi atau sesuatu yang dapat dibayangkan.

Pembedaan antara makna dan signifikansi terdiri dari dua konsep. Pertama, makna memiliki watak historis, yaitu bahwa ia tidak mungkin diungkapkan tanpa pemahaman yang memadai terhadap konteks internal linguistik teks dan konteks sosial-budayanya, sementara signifikansi memiliki watak kekinian, yaitu bahwa ia merupakan hasil pembacaan yang berbeda dengan masa terbentuknya teks. Kedua, makna secara relatif memiliki watak yang stabil dan

[76] E. D. Hirsch, Jr, *Validity in…*, hlm. 8.

mapan, sementara signifikansi bersifat dinamis seiring dengan horison pembacaan yang terus berubah.[77]

Selanjutnya Abu Zaid membedakan tiga tingkatan *dalâlah*: Pertama, *dalâlah* yang merupakan saksi sejarah yang tak dapat dicarikan *ta'wîl* dan *magzâ*-nya. Kedua, *dalâlah* yang dapat dita'wilkan dengan *majâz*. Ketiga, *dalâlah* yang dapat diperluas dengan pencarian *magzâ*. Dari *magzâ* ini, teks dapat terus berkembang, sebagaimana dijelaskan Abû Zaid:

ثلاثة مستويات للدلالة فى النصوص الدينية : المستوى الاول مستوى الدلالات التى ليست الا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل لمجازى أو غيره، والمستوى الثانى مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازى، المستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس "المغزى" الذى يمكن اكتسافه من السياق الثقافىالاجتماعى الذى تتحرك فيه النصوص، ومن حلاله تعيد انتاج دلالتها.[78]

> Tiga level makna dalam teks-teks agama. Level pertama adalah level makna yang hanya merupakan bukti-bukti historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis atau lainnya; level kedua adalah level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis; dan level ketiga adalah level makna yang dapat diperluas atas dasar "signifikansi" yang dapat disingkapkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak, dan melalui produktivitas makna dari teks-teks tersebut."

Dari pemetaan tiga tingkatan *dalâlah* di atas, maka *shalât ghâib* dalam wacana al-Hadis mempunyai level makna ketiga, di mana pemahaman harus melampaui makna historisnya dengan menguak signifikansi masa kini dan mampu menguak dimensi yang tak terka-

[77] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Naqd…*, hlm. 218.

[78] *Ibid*., hlm. 203. Abû Zaid memberikan contoh level makna pertama adalah: masalah yang berkaitan dengan ayat-ayat perbudakan, hubungan muslim dan non muslim (*ahl al-kitâb*), sihir, hasud, jin dan setan; level kedua seperti ayat-ayat kehambaan *('ibâdiyah*) bukan penghambaan ('*ubûdiyah*); dan level ketiga berkaitan dengan ayat-ayat kewarisan untuk wanita. *Ibid*., hlm. 203-224.

takan dari suatu pesan. Dalam masalah *shalât ghâib*, dapat diajukan argumentasi sebagai berikut:

1. *Shalât ghâib* dibolehkan dalam hadis pada hakikatnya adalah sebuah ketentuan tasyri' terbatas pada raja Najasi yang telah dipraktekkan masa Nabi.
2. Meletakkan teks dalam konteks hadis secara keseluruhan terhadap konsep *Maslahah*. Dengan melakukan ini, diharapkan "yang tak terkatakan" (*al-maskut anhu/hukm al-muĉmar*) atau yang implisit dapat diungkapkan.
3. *Shalât ghâib* merupakan bagian esensial dari struktur ibadah yang memiliki relasi manusia dengan Tuhan dan manusia dengan manusia. Hubungan manusia dengan manusia ditentukan atas prinsip maslahah.
4. *Shalât ghâib* yang termaktub dalam teks hadis merupakan bukti sejarah (*historical evidence/asy-syawahid at-tarikhiyah*).
5. Tujuan akhir *shalât gâib* adalah mendo'akan.

Shalat ghâib diartikulasikan sebagai ibadah yang disyari'atkan berdasarkan hadis-hadis *marfu'* dan *sahih*, sedangkan pada pelaksanaannya ditemukan perbedaan karena perbedaan pembacaan. Analisis di akhir tulisan setidaknya dapat memberikan alternatif pembacaan (*lecture de la tradition musulmane*) dan pemikiran.

Tabel 6: Argumen tentang Shalat Ghaib untuk Mendoakan Mayit

	Makna /Dilalah			Signifikansi	Tak Terkatakan
Shalât gâib	Praktik shalat gaib adalah ketentuan tasyri'	Islam mensyari'atkan shalat gaib terhadap Raja Najasyi	Maslahah menjadi prinsip dalam praktik salat gaib	salat gaib menjadi bukti sejarah	Tujuan akhir salat gaib mendoakan mayit

D. Penutup

Hukum Islam memiliki sumber yang spesifik hasil dari proses dialektika otoritas Tuhan dan otoritas manusia. Otoritas manusia dan peran rasio merupakan usaha untuk mendinamisasi hukum Islam melalui teori batas Syahrur dan teori makna-signifikansi Abu Zaid untuk mencapai risalah Nabi Muhammad sebagai *rahmatan lil alamin* dan *sālih li kulli zamān wa makān*, sehingga hukum Islam memiliki dinamika dan elastisitas tinggi untuk menerima berbagai bentuk tindakan zaman dan tempat dalam batas-batas tertentu.

Hermeneutika menjadi landasan dalam studi hukum Islam menjadi arah baru gerakan pembaruan pemikiran hukum Islam sebagai respons kritis terhadap wacana hukum Islam. Dalam pandangan hermeneutika, otoritas manusia dan peran rasio dapat mendinamisasi hukum Islam, sebagaimana ditampilkan oleh teori batas Syahrur dan teori makna-signifikansi Abu Zaid. Masing-masing teori telah menghasilkan produk hukum alternatif yang relatif berbeda dari produk hukum lainnya. Sementara hermeneutika merupakan hasil ektrapolasi otoritas manusia sebagai produk dari proses interaksi pemikran Islam dengan pemikiran Barat. Interaksi dialogis telah melibatkan sebuah proses dialektika yang intensif antara tradisi besar dan tradisi kecil dalam sejarah pemikiran Islam. Perubahan terjadi ketika hermeneutika merupakan tradisi baru memiliki kekuatan dibanding tradisi lama. Akan tetapi, proses kesinambungan dengan tradisi lama tetap berjalan meskipun telah muncul tradisi baru.[79]

Dengan demikian, hermeneutika Syahrûr dan Abû Zaid merupakan artikulasi dari proses kesinambungan dan perubahan, dan karena itu, hermeneutika dikukuhkan sebagai metode alternatif ketika

[79] Lihat penjelasan M. Amin Abdullah, "Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya', dalam *Jurnal Tarjih*, edisi 6 Juli 2003, hlm. 6. Lihat: Trygve R. Tholfson, *Historical Thinking* (New York: Harven and Row Publisher, 1967). Bandingkan dengan Arnold J, Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1961), vol. XII, hlm. 254-260.

sistem penafsiran dalam tradisi Islam tidak memadai untuk memahami teks-teks keagamaan dalam realitas kontemporer.

Wa 'l-Lāh a'lam bi al-shawāb.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin. 2001. "At-Ta'wil al-'Ilmi: ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Al-jami'ah*, vol. 39 Number 2 July-December. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

_____. 2002. "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam *Mazhab Jogja*. Yogyakarta: Al-Ruzz Press.

_____. 2002. "Agama Masa Depan: Intersubjektif dan Post-Dogmatik", dalam *BASIS*, No. 05-06, tahun ke-51, Mei-Juni.

_____. 2003. "Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya', dalam *Jurnal Tarjih*, edisi 6 Juli.

Abû Zaid, Nasr Hâmid. 1992. *Isykâliyah al-Qira'ah wa Â'liyâh at-Ta'wîl*, Beirut: Markaz as-Saqafî al-'Arabî.

_____. 1992. *Naqd al-Khitâb al-Dînî,* Kairo: Sina li al-Nasr.

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. 1989. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz al-Wahdah al-'Arabiyyah.

_____. 1990. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah.

_____. 1990. *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah.

Amin, Miska Muhammad. 1983. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI-Press.

Anderson, J. N. D. 1954. *Islamic law in the Modern World*. New York: New York University Press.

Arkoun, Muhammad. 1986. *Al-Islām: al-Akhlāq wa al-Siyāsah.* Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi.

_____. 1990. *Al-Fikr al-Islâmî: Naqd wa al-Ijtihâd*, terj. Hasyim Shalih. London: Dâr al-Saqi.

Bleicher, Josef. 1980. *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique.* London: Routledge & Kegan Paul.

Foucault, Michel. 1991. *The Archaelology of Knowledge*. London: Routledge.

Friedman, W. 1990. Teori dan Filsafat Hukum: Hukum dan Masalah-Masalah Kontemporer. Jakarta: Rajawali.

Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul Fiqh.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hanafi, Hassan. 1991. *Al-Dîn wa al-Åaurah*, Vol. I. Kairo: Madbuly.

_____. *Dialog Agama dan Revolusi,* Terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus.

_____. 1993. *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi,* terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maula, Yogyakarta: LKiS.

Harris, Wendal V. 1992. *The Dictionary of Concept in Literary Criticism and Theory*. New York: Greenwood Press.

Hirsch, E. D. Jr. 1967/1978. *Validity in Interpretation.* New Haven and London: Yale University Press.

Howard, Roy J. 2000. *Pengantar atas Teori-teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutik, Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis.* Bandung: Nuansa.

Ibn Rusyd. 1930. *Kaitan Filsafat dengan Syari'at (Faĝl al-Maqâl fî ma Baina al-Ġikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittiĝâl*). Jakarta: Pustaka Firdaus.

Ichwan, Moch Nur. 1999. "A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Naĝr Ġâmid Abû Zaid Contribution to Critical Qur'anic Scholarship", *Thesis* (terbit). The Netherlands: Leiden University.

Johnson, Patricia Altenbernd. 2000. *On Gadamer*. USA: Wadsworth Thomson Learning.

Khun, Thomas S. 1993. *Peran Paradigma dalam Revolusi Sain*. Bandung: Remaja Karya Rosda.

Kurt Mueller-Vollmer. 1992. "Introduction Language, Mind, and Artifact: an Outline of Hermeneutic Theory Since the Enlightenment", dalam *The Hermeneutics Reader*. New York: The Continum Publishing Company.

Maritain, J. 1987."Dua Unsur Hukum Alam", dalam S. Tashrif (ed.), *Bunga Rampai Filsafat Hukum*. Jakarta: Abardin.

Muslehuddin, Muhammad. 1991. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalis: A Comparative Study of islamic Legal System*, terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Muthahhari, Murtadha. 1993. *Tema-tema Penting Filsafat Islam*. Bandung: Yayasan Muthahhari.

Osborne, Grant T. 1991. *Hermeneutical Spiral*. Downer: Grove University Press.

Poggemiller, Dwight. 1995. "Hermeneutics and Epistemology: Hirsch's Author Centered Meaning, Radical Historicism and Gadamer's Truth and Method", *Premise Journal*, vol II, no. 8/ September 27.

Popper, Karl R. 1987. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Unwin Hymann.

Polmer, Richard. 1999. *The Relevance of Gadamer's Philosophical Hermeneutics to Thirty-Six Topics or Fields of Human Activity.* Carbondale: Southern Illinois University.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intelectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 2000. *Kebangkitan dan Pembaharuan dalam Islam* (terj. Munir). Bandung: Pustaka.

Richard E. Palmer. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiemacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Nortwestern University Press.

Ricoeur, Paul, 1986. *Du Texte à l'action: Essais d'Herméneutique*, II. Paris: Rue Jacob, Editions du Seuil.

Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.

Syahrur, Muhammad. 1990. *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qira'ah Mu'atsirah*. Damaskus: Dar al-Ahali.

_____. 2000. "Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim", terj. Mohammad Zaki Hussein, *Makalah* (tidak terbit), 5 juni 2000.

_____. 2002. *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, terj. Sabrur R. Soenardi. Yogyakarta: Jendela.

Thiselton, Anthony C. 1992. *New Horizon in Hermeneutics*. Michigan: Grand Rapids.

Tholfson, Trygve R. 1967. *Historical Thinking* (New York: Harven and Row Publisher). Bandingkan dengan Arnold J, Toynbee. 1961. *A Study of History,* London: Oxford University Press.

Titus, Harold H. dkk. 1984. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H. M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang.

Wild, Stefan. 1996. "Preface," dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'ân as Text*. Leiden: E. J. Brill.

KONTRIBUSI YUSUF QARADHAWI BAGI PENGEMBANGAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

Dr. Badri Khaeruman

A. Pendahuluan

Yusuf al-Qaradhāwi, yang dikenal di tanah air dengan nama Yusuf Qardhâwi, adalah ulama kontemporer, yang sangat ditunggu-tunggu fatwanya oleh masyarakat muslim internasional. Ulama kelahiran Mesir tahun 1926 dan kini masih hidup, adalah ulama yang sangat produktif. Ia telah menulis berbagai hal tentang Islam, yang tercatat lebih dari 20 buah judul buku. Yang mengesankan dari Dewan Penyantun Pusat Studi Keislaman di Universitas Oxford dan sejumlah organisasi Islam Internasional, baik yang berpusat di Timur Tengah, maupun di Eropa dan Amerika Serikat saat ini, adalah fatwa-fatwa beliau yang mengisyaratkan pentingnya mengkaji kembali fatwa-fatwa ulama terdahulu demi menyelaraskan dengan kebutuhan hidup umat hari ini.

Dalam fatwa kontemporernya, terutama yang berhubungan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek), al-Qaradhâwi[1] memberi ilustrasi pemikiran bahwa prestasi ilmiah yang diraih dalam dunia sains dan teknologi pada abad ini telah berkembang dengan pesat di setiap level. Kegemilangan-kegemilangan ini terealisasi justru ketika sebagian orang mengira bahwa hal itu merupakan sesuatu yang mustahil.

[1] Lihat dalam bukunya: "Umatan Baina Qarnain," terj. Yoga Izza Pranata: *Umat Islam Menyongsong Abad 21*, Solo: Era Intermedia, cet. 1, 2001, hlm. 22.

Di antara keberhasilan-keberhasilan penting yang diraih oleh manusia adalah terciptanya radio, yang kehadirannya mencengangkan. Bagaimana mungkin seseorang dapat mendengar suara orang lain, sementara antara mereka dipisahkan oleh lautan, pegunungan, lembah, padang pasir, yang jaraknya ribuan kilometer.

Ketercengangan mereka semakin bertambah dengan terciptanya televisi, yang suaranya dapat didengarkan sekaligus dilihat gambar pengucapnya. Pada mulanya, televisi hadir dengan layar hitam putih, lalu berkembang menjadi berwarna. Setelah itu dilanjutkan dengan hadirnya perangkat satelit di dunia pertelevisian.

Di dunia telekomunikasi, saluran-saluran komunikasi (telefon) di abad ini tidak lagi menggunakan kabel, sebagaimana sebelumnya. Umat manusia kini mendapatkan *handpone* yang bisa dibawa ke mana-mana, ukurannya semakin mengecil sampai batas terkecil, dengan memberikan lebih banyak pelayanan. Bahkan terdapat pula telefon yang pemakainya dapat melihat wajah teman bicaranya.

Manusia telah mampu berkomunikasi melalui teleks dan faksimile yang tak henti-hentinya berkembang. Ini semua merupakan salah satu dari tanda-tanda kebesaran Allah Swt. Selain itu masih banyak lagi ragam keajaiban komunikasi, sehingga disebut sebagai "revolusi komunikasi". Dalam dunia komunikasi ini, terakhir lahir suatu jaringan komunikasi yang dinamakan dengan internet.

Dalam dunia kedokteran terjadi kemajuan yang amat pesat. Khususnya dalam ilmu bedah, lebih spesifik lagi pada teknik operasi hati dan mata yang telah menggunakan laser. Tidak hanya itu, bidang kedokteran sudah mampu melakukan transplantasi anggota tubuh, mulai ginjal, jantung, hati, kornea mata, hingga anggota tubuh lainnya.

Ilmu kedokteran juga menemukan untuk pertama kalinya bayi tabung dan *human immunodeficiency virus infection/acquired immunodeficiency syndrome* (HIV/AIDS). Adapun di dunia obat-obatan, telah tercipta plasma darah dan injeksi yang banyak membantu me-

nyembuhkan orang dari berbagai penyakit. Selain itu ada juga jenis obat-obatan yang sekaedar digunakan bagi kekebalan tubuh seperti untuk penyakit cacar.

Dunia obat-obatan telah mampu menciptakan pil keluarga berencana dan pinicilin. Pinicilin adalah suatu obat antibiotik yang dalam perkembangannya mempunyai pengaruh terhadap kemajuan di bidang operasi bedah. Demikian pula telah diciptakan jenis obat peredam rasa sakit, seperti aspirin dan sejenisnya, juga penenang rasa sakit perut (mulas) dan tulang.

Penemuan ini telah menciptakan sebuah revolusi global di dunia perindustrian dan pola hidup secara umum. Dengan komputer itulah pesawat-pesawat beterbangan, roket-roket berluncuran, satelit-satelit buatan terus berputar, dan pesawat luar angkasa melesat jauh ke langit, hingga urusan kehidupan hampir-hampir tidak dapat lepas dari revolusi elektronik, dan sampai anak-anak pun tidak ketinggalan turut menikmatinya. Kini, sistem pendidikan modern telah mewajibkan pengajaran komputer pada sekolah-sekolah dasar.

Di samping revolusi teknologi, astronomi, komunikasi, kedokteran, elektronik, terdapat pula revolusi lain yaitu revolusi biologi. Revolusi ini meliputi rekayasa genetika dan penentuan janin. Dengan revolusi biologi ini, mereka mampu menentukan apakah jenis janin yang berada dalam kandungan itu laki-laki ataukah perempuan. Barangkali juga mampu menentukan bentuk dan wajahnya, berkulit hitamkah atau putih, rambutnya lurus atau ikal, kedua matanya biru atau hitam, dan sebagainya, sampa-sampai sebagian orang menyebutnya sebagai “bayi sesuai katalog”.

Puncak prestasi dalam bidang biologi ini berakhir pada “kloning hewan”, sebagaimana pernah dilakukan pada seekor biri-biri betina yang kemudian terkenal dengan nama Dolly. Peristiwa ini menjadi menakutkan jika terus berkembang ke kloning manusia. Inilah yang

diperingatkan oleh para pakar agama, akhlak, sosial, dan hukum, karena praktek kloning itu membawa madarat dan bahaya.[2]

Masih ada lagi revolusi lain, yang dinamakan "revolusi informasi". Kita sekarang berada pada era "ledakan ilmu pengetahuan" di mana kuantitas pengetahuan yang kita terima menjadi tak terhitung kadarnya yang pada akhirnya mengharuskan kita untuk membuat bab-bab dan daftar isi yang sesuai dengan bidangnya.

Revolusi-revolusi tersebut telah menghasilkan berbagai macam hal yang menguntungkan: kesejahteraan hidup, efesiensi tempat dan waktu, memperpendek jarak, penghematan waktu dan tenaga, kemudahan transpontasi, cara mendapatkan kenyamanan seperti *air conditioner* (AC) di musim panas, penghangat ruangan di musim dingin, pendingin dan pemanas air sesuai kebutuhan, hadirnya mesin cuci dan oven elektrik, *microwave*, mesin-mesin pembersih, dan sebagainya.

Kini dengan adanya kemajuan ilmu dan teknologi tidak satu pun orang yang mengingkari bahwa adanya abad modern dengan kepesatan teknologi berakibat telah terjadinya perubahan sosial bagi kehidupan umat manusia, tak terkecuali umat Islam, baik di bidang kemasyarakatan, ekonomi, politik dan budaya. Semua kemajuan itu justru menantang setiap pemikir muslim untuk mengkaji ulang terhadap khazanah pemikiran klasik yang barangkali telah tidak sesuai dengan tuntutan kondisi, karena itu pada saat yang sama diperlukan memilih sebagian yang pada zamannya dianggap tidak kuat atau bahkan harus diabaikan. Dengan kata lain sebagian dari khazanah pemikiran itu harus mengikuti keadaan.

Seiring dengan kenyataan adanya perubahan sosial sebagai akibat kemajuan zaman, muncul permintaan fatwa Islam dari masyarakat luas dalam menghadapi persoalan yang sedang dihadapi masyarakat modern. Permintaan fatwa itu menurut al-Qaradhâwi, bukan-

[2] *Ibid*., hlm. 26.

lah suatu tindakan main-main dan mengecilkan Islam. Dalam faktanya, sebagian orang menginginkan petunjuk Islam untuk selanjutnya diamalkan dalam kehidupan keseharian sesuai dengan fatwa yang diterimanya. Misalnya mereka yang bergelut dalam dunia perbankan, asuransi, bisnis saham, transportasi, kesehatan, mengenai zakat dan lain sebagainya.

Pandangan al-Qaradhâwi di atas memang ada relevansinya dengan kenyataan adanya kebutuhan pemikiran baru yang betul-betul berbeda dengan ketentuan pemikiran fiqh yang lama. Atau sekurang-kurangnya adanya penafsiran baru atas teks-teks syari'at atas pertimbangan adanya *'illat* hukum yang telah berubah, *'illat* telah hilang sama sekali, adanya *'illat* baru, atau adanya pertimbangan yang lebih rasional. Maka dengan dasar seperti itu, pemahaman hukum atau fatwa hukum yang baru itu bisa lebih variatif, tidak hanya satu pilihan saja, yang memungkinkan semuanya bisa dibenarkan dan sesuai dengan *maqāshid al-syarī'at*.

B. Hukum Islam dan Tuntutan Perubahan Sosial

Orientasi pemikiran hukum Islam dalam menjawab persoalan kontemporer, yang dikemukakan oleh al-Qaradhâwi dengan istilah *Fiqh Jadid*, memiliki beberapa ciri:

a) *Fiqh al-Muwazanah* (Fiqh Keseimbangan), metode yang dilakukan dalam mengambil keputusan hukum, pada saat terjadinya pertentangan dilematis antara maslahat dan mafsadat, atau antara kebaikan dan keburukan. Menurutnya, sebuah kemadaratan kecil boleh dilakukan untuk mendapatkan kemaslahatan yang lebih besar, atau kerusakan temporer boleh dilakukan untuk mempertahankan kemaslahatan yang kekal, bahkan kerusakan besar pun dapat dipertahankan jika dengan menghilangkannya akan menimbulkan kerusakan yang lebih besar.

b) *Fiqh Waqi'* (Fiqh Realitas), metode yang digunakan untuk memahami realitas dan persoalan-persoalan yang muncul di hadapan umat, sehingga dapat menerapkan hukum sesuai tuntutan zaman.
c) *Fiqh al-Aulawiyat* (Fiqh Prioritas), metode untuk menyusun sebuah sistem dalam menilai sebuah pekerjaan, mana yang seharusnya didahulukan atau diakhirkan. Salah satunya adalah bagaimana mendahulukan *ushūl* daripada *furu'*; mendahulukan ikatan Islam daripada ikatan lainnya; ilmu pengetahuan sebelum beramal; kualitas daripada kuantitas; agama daripada jiwa; serta mendahulukan *tarbiyah* sebelum berjihad.
d) *Fiqh al-Maqāshid al-Syari'at,* metode ini ditujukan bagaimana memahami nash-nash *syar'i* yang *juz'i* dalam konteks *maqāshid al-Syari'at* dan mengikatkan sebuah hukum dengan tujuan utama ditetapkannya untuk melindungi kemaslahatan bagi seluruh manusia, baik dunia maupun akhirat.
e) *Fiqh al-Taghyīr* (Fiqh Perubahan), metode untuk melakukan perubahan terhadap tatanan masyarakat yang tidak Islami dan mendorong masyarakat untuk melakukan perubahan.

Kelima orientasi hukum Islam itu sangat luwes, yang menekankan prinsip kemudahan dan keringanan tersebut, dinilai oleh banyak ahli sebagai gagasan asli Yusuf al-Qaradhâwi dalam upayanya melakukan pembaruan pemikiran hukum, terutama dalam upaya menyikapi perubahan kemajuan zaman dewasa ini. Dalam Fiqh Waqi' misalnya, al-Qaradhāwi (1997) menjelaskan bahwa fiqh waqi' ialah pengetahuan mengenai realitas yang sebenarnya, baik yang menguntungkan maupun yang merugikan. Realitas ini penting dipahami karena, menurut al-Qaradhâwi, pemahaman atas realitas akan menjadi pertimbangan tentang bagaimana kita berhubungan dengan realitas: apakah realitas itu akan kita terima atau kita tolak?

Tabel 7: Beberapa Ciri Fiqh Jadid al-Qaradhâwi

Orientasi Hukum Islam	Prinsip	Faktor Perubahan	Metode
1. *Fiqh al-Muwazanah* (fiqh keseimbangan); 2. *Fiqh Waqi'* (Fiqh Realitas); 3. *Fiqh al-Aulawiyat* (Fiqh Prioritas); 4. *Fiqh al-Maqashid al-Syari'at;* 5. *Fiqh al-Taghyir* (Fiqh Perubahan),	1. Tidak ada Ijtihad dalam masalah-masalah yang bersifat *qath'i*; 2. Tidak boleh menja-dikan yang *zhanni* menjadi *qath'i*; 3. Tidak Fanatik Madzhab; 4. Kontekstual. 5. Bersifat moderat.	1. Tempat; 2. Waktu; 3. Kondisi; 4. Tradisi; 5. Pengaruh Sains 6. Kebutuhan ma-nusia modern 7. Sosial, politik dan ekonomi	Metode pemahaman hukum Islam kontemporer (*'Ilm Ushul al-Fiqh al-Mu'ashir*): 1. Intiqaiy; 2. Insyaiy

Fatwa-fatwa al-Qaradhawi dalam menjawab tuntutan perubahan sosial, dalam bidang: Budaya, ekonomi, Ilmu Pengetahuan & Kedokteran dan Politik

Menurut al-Qaradhâwi, dalam Sirah Nabi Saw. kita akan menemukan hukum yang tidak sama penerapannya dalam berbagai situasi yang terjadi karena perbedaan realitas yang melatarbelakanginya. Misalnya, sikap Nabi Saw. yang keras terhadap Yahudi Bani Quraizhah dengan sikap beliau yang lembut terhadap kaum musyrik Makkah saat Fathu Makkah. Karena itu, menurut al-Qaradhâwi, para ulama menetapkan, fatwa itu bisa berubah karena perubahan za-

man, tempat, keadaan, dan adat-istiadat, mengutip kaidah yang dikemukakan oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyah.[3]

Latar belakangnya menurut al-Qaradhâwi, bahwa sejak tahun 1950-an dan 1960-an, telah terjadi dua aliran paham yang tidak menguntungkan bagi upaya kebangkitan umat: pada satu sisi ada sikap berlebihan (*ifrâth*), sedangkan pada sisi lain ada sikap meremehkan (*tafrîth*). Sikap berlebihan, misalnya, tidak mengakui pendapat lain, keras, dan suka mengkafirkan. Sebaliknya, sikap meremehkan ialah sikap kaum liberal yang berfatwa tanpa landasan agama dan hanya mengikuti hawa nafsu. Karena itulah, perlu dihidupkan prinsip moderatisme (*tawassuth*) yang berintikan dua prinsip: (1) berasaskan kemudahan (*taysîr*) dan kabar gembira; (2) perpaduan salafiyah dan pembaruan (*tajdîd*). Maksud salafiyah adalah mengikuti sumber pokok, yakni al-Qur'an dan al-Sunnah; sedangkan pembaruan, maksudnya, ialah menyatu dan mengikuti zaman, tidak jumud (beku) atau taklid buta. Dalam rangka pembaruan itu, digagas *fiqh al-wâqi'*.

Menurut M. Siddiq (2010),[4] bahwa landasan fiqh al-waqi' dapat dicermati dari *manhaj* al-Qaradhâwi dalam berfatwa, yang diuraikannya dalam *al-Fatwa bayna al-Indhibâth wa al-Tasayyub* (Ikut Ulama yang Mana? 1994). Dapat dilihat juga dari segi ushul fiqhnya dalam kitab *Taysîr al-Fiqh* (Fikih Praktis, 2003). Manhaj al-Qaradhâwi dalam berfatwa adalah: (1) melepaskan diri dari fanatisme madzhab dan taklid buta; (2) memberikan kemudahan (*taysîr*) dan keringanan (*takhfîf*), bukan memberikan keketatan (*tasydîd*) dan mempersulit (*tas'îr*); (3) berfatwa dengan bahasa yang populer; (4) tidak menyibukkan diri kecuali untuk hal-hal yang bermanfaat; (5) menge-

[3] Kaidah yang dimaksud: تغيّرالفتوى بتغيّرالأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد والنيّات (Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Beirut: Dār al-Fikr, 1977, jilid III, hlm. 14).

[4] Lihat dalam: http://syabab1924.blogspot.com/2010/09/menyoal-fiqih-waqi-fikih-realitas.html

depankan ruh moderat (*tawassuth*), antara *ifrâth* dan *tafrîth*; (6) berfatwa dengan penjelasan dan syarh.

Dalam kitab Taisîr al-Fiqh,[5] al-Qaradhâwi menjelaskan dalil-dalil syariat yang melandasi fatwanya. Selain berpegang dengan empat dalil pokok (al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma Sahabat, dan Qiyas), al-Qaradhâwi juga berpegang pada dalil *al-Istihsân* dan *al-Mashâlih al-Mursalah*. Al-Qaradhâwi berpegang pula pada kaidah, "Adanya perubahan fatwa berdasarkan berubahnya zaman, tempat, dan kondisi." Kaidah ini tampaknya sangat diutamakan dan ditonjolkan oleh al-Qaradhâwi, yang bahkan secara khusus beliau jelaskan menjadi satu kitab tersendiri, yaitu kitab Keluasan dan Keluwesan Hukum Islam *('Awâmil as-Sâ'ah wa al-Murûnah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, 1993).

Orientasi pemikiran hukum Islam yang terkesan ringan dan mudah tersebut bukan tanpa kritik. Bahkan Ahmad ibn Muhammad ibn Mansur al-'Adini, ulama salaf dari Yaman, mengeritik al-Qaradhâwi dengan memakai judul buku yang tidak pantas: *Raf'u al-Litsami 'an Mukhalafati al-Qaradhâwi li Syariat Islam*, 2001, (Mengungkap Tabir Kebusukan al-Qaradhâwi dalam bukunya Syari'at Islam). Sebelumnya, Syeikh Shalih ibn Fauzan dari Saudi Arabia, mengeritik buku *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām* karya al-Qaradhâwi, dengan bukunya: *al-I'lām bi Naqd Kitāb al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, 1975.

Namun soal pro-kontra dalam dunia pemikiran nampaknya soal yang lumrah dan biasa. Bahkan pikiran-pikiran al-Qaradhâwi banyak diterima dan juga fatwanya dinanti oleh dunia Islam Internasional. Al-Qaradhâwi misalnya membenarkan sistem demokrasi dan tidak dianggap bertentangan dengan Islam, dan membolehkan bergabung dengan pemerintahan yang bukan Islam. Mengapa Islam dapat menerima demokrasi? Sebab, menurut al-Qaradhâwi, substansi demokrasi adalah suatu proses pemilihan yang melibatkan orang ba-

[5] Lengkapnya, *Taisîr al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'âshir*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999.

nyak untuk mengangkat seseorang (kandidat) yang berhak memimpin dan mengurus keadaan mereka. Ini, menurutnya, sejalan dengan Islam, dan bahkan, berasal dari Islam itu sendiri. Sebab, Islam menolak seseorang menjadi imam shalat yang tidak disukai makmum. Jika dalam shalat saja demikian, apa lagi dalam urusan politik. Prinsip kedaulatan rakyat, kata al-Qaradhâwi, tidak mesti dipertentangkan dengan kedaulatan Allah, selama tidak ada pertentangan di antara keduanya.

Menurut M. Siddiq al-Jawi (2010),[6] bolehnya bergabung dengan pemerintahan bukan Islam, menurut al-Qaradhâwi, hukum dasarnya sebenarnya tidak boleh. Akan tetapi, al-Qaradhâwi lalu keluar dari hukum dasar ini dan kemudian membolehkannya dengan syarat-syarat tertentu. Alasannya: (1) tuntutan meminimalkan kejahatan dan kezaliman adalah menurut kesanggupan; (2) itu dilakukan untuk memilih kemadaratan yang paling ringan; (3) karena melepaskan nilai tertinggi lalu turun ke realitas terendah; (4) ada prinsip pentahapan (*tadarruj*).

Di kalangan umat Islam, ada yang mengharamkan demokrasi, seperti Taqiyuddin an-Nabhani, al-Maududi, dan Abdul Qadim Zallum; ada pula menghalalkan demokrasi, seperti Fahmi Huwaidi, Sulaiman al-Thamawi, dan Abdul Hamid Mutawalli. Al-Qaradhâwi cenderung pada yang mudah dan ringan, yakni yang menghalalkan demokrasi, yang sedang mendominasi realitas. Di kalangan umat ada ulama yang menghalalkan bergabung dengan sistem pemerintahan bukan Islam (yang menjadi realitas di tengah umat), ada pula ulama yang mengharamkannya. Al-Qaradhâwi cenderung pada yang mudah dan gampang, yakni yang menghalalkannya, walaupun menurutnya pada dasarnya tidak boleh. Fatwa-fatwa al-Qaradhâwi de-

[6] *Loc. Cit*.

ngan metode *Intiqaiy/tarjih*[7] dan metode *Insyaiy*,[8] yang dibandingkan dengan pendapat para ulama lainnya (Lihat lampiran).

C. Peninjauan Ulang atas Ketentuan Syari'at

Berbagai persoalan yang perlu mendapat pengujian kembali atas fatwa masa lalu maupun persoalan baru yang memerlukan fatwa-fatwa baru, sebagaimana mengacu pada pemikiran al-Qaradhawi di atas antara lain sebagaimana berikut ini.

1. Mengabaikan Rukhsah karena Tidak Diperlukan Lagi

Aturan tentang rukhsah (keringanan) yang ditetapkan Allah bagi musafir, seperti shalat bisa di-*jama'* dan *qasar,* serta wudhu' bisa diganti dengan tayamum. *Rukhsah* ini berlaku jika memang perjalanan itu *'illat*-nya seperti perjalanan yang terjadi dizaman al-Qur'an turun, yang penuh dengan kesulitan. Jika perjalanan yang dilakukan oleh manusia modern dewasa ini yang dalam faktanya penuh dengan kemudahan, bisa sambil tidur dan setiap saat bisa istirahat di setiap tempat, maka tampak tidak ada *'illat* yang bernama kesulitan itu, dan dengan begitu seharusnya hukumnya kembali ke asal.

---

[7] الاجتهاد الانتقائي: اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحا له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى

Memilih suatu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fiqh Islam.

[8] أما الاجتهاد الإنشائي فنعني به: استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة، ومعنى هذا أن الاجتهاد الإنشائي قد يشمل بعض المسائل القديمة بأن يبدو للمجتهد المعاصر فيها رأي جديد لم ينقل عن علماء السلف

Adapun yang dimaksud dengan *Ijtihād Inshāiy* adalah pengambilan *istinbāth* hukum dari suatu persoalan yang baru, yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu, baik *istinbāth* itu menyangkut masalah lama (dengan 'illat baru) atau masalah yang betul-betul baru. Itulah yang dimaksud *Ijtihād Inshāiy*, yang mencakup persoalan lama di mana seseorang mujtahid kontemporer bekerja keras untuk mendapat *istinbāth* hukum yang baru, yang belum ditemukan di dalam pendapat ulama salaf.

Jika bepergian dianggap sebagai *'illat* hukum, baik bepergian yang menyenangkan atau penuh kesulitan, sehingga bisa diberlakukan hukum *rukhsah*, maka tindakan ini dipandang tidak adil dan tidak rasional. Sebab sosial zaman lalu berbeda dengan sekarang. Zaman dulu bepergian itu identik dengan adanya unsur kesulitan, sementara sekarang, zaman telah jauh berubah.

Demikian pula *rukhsah* bagi wanita yang melahirkan di mana pada zaman Rasul ditetapkan dan dibolehkan untuk meninggalkan shalat selama 40 hari. Jika ketetapan ini terus berlaku, maka tampaknya ketetapan ini tidak rasional, sebab penanganan kelahiran dewasa ini jauh lebih maju dibanding pada zaman Nabi.

2. Peninjauan Kembali Ketentuan Membayar Zakat Fitrah

Masyarakat muslim Indonesia secara tradisi, yang mungkin merupakan fatwa ulama tempo dulu, membayar zakat fitrah dengan ukuran beras, sebagai *qiyas* dari makanan pokok gandum. Pengiyasan seperti itu dipandang kurang tepat karena yang dinyatakan dalam teks Syari'at zakat fitrah itu terlebih dahulu disebutkan dengan kurma, seperti Hadits Nabi menyatakan:

> "Zakat fitrah itu satu sa' kurma, atau satu sa'sha'ir dari setiap kepala, atau satu sa' bur atau gandum antara dua orang…" Riwayat Ahmad dan Abu Dawud dari Abd Allah bin Ta'labah.

Bahkan hadits-hadits tentang zakat fitrah yang diriwayatkan dan dijadikan dasar hukum oleh Imam al-Syafi'i dalam memberikan fatwanya, tidak menyebutkan bahwa zakat fitrah itu dengan gandum, melainkan dengan makanan secara umum (*ta'am*).

Zakat fitrah dengan memakai ukuran kurma seperti dijelaskan dalam Hadits di atas, jelas akan membedakan nilai harganya, jika dibanding dengan memakai ukuran gandum. Harga kurma yang standar, yang dijual di pasar-pasar di Indonesia yaitu: Rp 40.000/kg x 2,5 kg (1 sa') = Rp 100.000/orang, untuk setiap zakat fitrah. Sedangkan jika bersandar pada ukuran beras (gandum), adalah: Rp 6.000/kg x

2,5 (1 sa') = Rp 15.000/orang, untuk setiap zakat fitrah. Perbedaan ini jauh sekali, dan memiliki kadar paling rendah nilai *'ubudiyah*-nya.

Alasan para ulama atas pengiyasan kepada beras dari gandum itu karena dipandang sebagai makanan pokok. Hal ini juga dipandang tidak tepat, sekalipun beras dan gandum memiliki kesamaan sebagai makanan pokok yang dapat mengenyangkan perut, tetapi makanan ini memerlukan makanan pendamping lainnya ketika dikonsumsi seperti lauk pauk dan sayuran, yang tentunya penyediaannya memerlukan biaya. Sementara jika diqiyaskan kepada kurma, yang sesungguhnya disebutkan paling awal dalam teks Hadits tersebut, maka makan kurma tidak memerlukan makanan pendamping lainnya, seperti ikan dan sayuran. Ia hanya cukup ditemani oleh segelas air. Demikian pula nilai gizi yang dikandung kurma jauh lebih tinggi dibanding dengan yang terdapat dalam gandum.

Jadi, zakat fitrah dengan memakai ukuran kurma jauh lebih mendekatkan pada *maqāshid al-syarī'at* zakat fitrah itu sendiri dibanding dengan zakat dengan memakai ukuran gandum. Apalagi sekarang berzakat fitrah dengan memakai ukuran kurma dan gandum sama-sama dalam praktiknya bisa dinilaikan kepada harga kedunya (diuangkan). Bukan dengan kedua jenis makanan itu sendiri.

3. Peninjauan Kembali Ketentuan *'Iddah* Wanita yang Dicerai

Para ulama dengan segala otoritas yang dimilikinya telah menetapkan bahwa masa menunggu (*'iddah*) bagi wanita yang dicerai suaminya adalah tiga bulan. Ketetapan ini berdasarkan tafsiran dari kata *quru'*, yang diartikan dengan tiga kali suci dari mestruasi (*haid)*. Kata tersebut dinyatakan ayat: "Wanita-wanita yang dicerai hendaklah menahan din (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya…" (Q.S. al-Baqarah [2]: 288).

Padahal kata *quru'* bersifat ambigus atau *musytarakah* (mempunyai arti lebih dan satu). Kata tersebut dapat berarti menstruasi

(haid*)* dan dapat pula berarti dalam keadaan suci (*tuhr*). 'Umar ibn al-Khaththāb, Ali ibn Abi Talib, ibn Mas'ud, dan Abu Musa al-Asy'ari, menafsirkan kata "*aqra'*", yakni bentuk tunggal, mufrad dan kata *quru'* itu dengan tafsiran menstruasi (haid). Tafsiran ini dipegangi pula oleh Sa'id al-Musayyab, Ata', dan beberapa kelompok tabi'in serta sejumlah ahli hukum. Sementara itu, 'Aisyah, Zayd ibn Tabit dan Ibnu 'Umar diriwayatkan bahwa mereka menafsirkan kata "*aqra*'" yang terdapat pada ayat di atas dengan tafsiran masa suci serta di antara menstruasi (*athar*).

Perbedaan tafsir tentang ayat hukum di atas menyebabkan perbedaan dalam penentuan *'iddah* bagi wanita yang dicerai. Menurut tafsiran pertama masa menunggu bagi wanita yang dicerai ('*iddah*) itu adalah setelah selesai menstruasi ketiga. Sedangkan menurut tafsiran kedua, *'iddah* selesai dengan dimulainya menstruasi ketiga.

Jadi, tafsiran pertama mengharuskan wanita menyelesaikan masa *'iddah*-nya itu selama tiga bulan penuh. Sedangkan tafsiran kedua menyatakan tidak harus tiga bulan penuh, yakni cukup pada waktu dimulai menstruasi ketiga saja. Bahkan hadits *da'if* menyatakan bahwa *'iddah* wanita yang dicerai itu cukup dua kali menstruasi saja.

Ketentuan *'iddah* ini *'illat* hukumnya untuk mengetahui apakah wanita yang dicerai itu sedang mengandung janin dari suaminya atau tidak dalam keadaan mengandung. Jika diketahui sedang mengandung, 'Umar bin Khattab melarang suami menceraikan istrinya dalam keadaan mengandung. Jika pun harus terpaksa bercerai, maka *'iddah* wanita yang dicerai dalam keadaan mengandung itu adalah hingga melahirkan.

'illat tersebut sesungguhnya sudah bisa diketahui melalui bantuan teknologi kedokteran atau alat USG, apakah wanita itu mengandung atau tidak mengandung, dengan tidak harus menunggu hingga tiga kali *quru'*. Namun hikmah di balik ketentuan itu, bisa jadi

Tuhan masih memberi kesempatan kepada pasangan yang bercerai itu untuk bisa kembali lagi sebagai suami istri sebagaimana semula. Namun jika perceraian itu telah tiga kali dilakukan di mana telah terjadi *talaq ba'in*, yang tentunya tidak bisa kembali menikah, maka dengan bantuan teknologi kedokteran atau alat USG untuk mengetahui apakah istri yang dicerai itu dalam keadaan hamil atau tidak hamil, tampaknya tidak perlu menunggu hingga tiga kali menstruasi, namun cukup satu kali saja untuk membuktikan kebenaran diagnosis kedokteran yang menyatakan ketidakhamilan perempuan yang dicerai itu. Tentu kecanggihan alat kedokteran ini akan berhadapan dengan teks ayat yang menyatakan tiga kali *quru'* seperti di atas, yang sesungguhnya *'illat* hukumnya untuk mengetahui keadaan rahim wanita yang dicerai itu apakah dalam keadaan hamil atau tidak.

Dalam fatwa tersebut terlihat bahwa al-Qaradhâwi mendukung kemajuan teknologi kedokteran. Karena itu seharusnya pula ketetapan tentang masa *'iddah* wanita yang dicerai itu pun yang *'illat*-nya untuk mengetahui hamil dan tidaknya wanita yang dicerai itu tidak bisa secara mutlak ditentukan harus selama tiga kali haid. Karena rahasia rahim wanita yang menjadi *'illat* bagi masa *'iddah* telah diketahui secara gamlang oleh teknologi kedokteran. Lagi pula bagi manusia modern sekarang yang lebih rasional, dalam memutuskan untuk bercerai biasanya didahului dengan proses pisah ranjang yang berbulan-bulan, yang tentunya tidak melakukan persetubuhan (*junub*) antara pasangan itu, yang bisa menyebabkan kehamilan.

Pemikiran-pemikiran al-Qaradawi tersebut di atas merupakan wacana bagi reformasi pemahaman di bidang hukum Islam di masa mendatang, yang lebih arif dan bijaksana sebagai respons positif atas berbagai kemajuan teknologi yang telah dicapai manusia modern, terutama yang dialami dunia Barat dewasa ini, yang imbasnya tentu dialami pula oleh masyarakat muslim di mana pun berada.

D. Penutup

Al-Qaradhâwi memandang bahwa teks hukum tidak boleh berubah, tetapi *'illat* hukum secara alami akan terus berubah dan bahkan dapat kembali kepada asalnya semula, maka fatwa hukum pun seharusnya demikian. Itu sebabnya, ulama fiqh sejak dulu telah mengusulkan bahwa hukum akan berlaku bersama *'illat* hukum itu sendiri (*al-hukm yaduru ma'a 'illatihi*).

Kaidah ini tampak dipegangi oleh al-Qaradhâwi dalam memberikan fatwa-fatwanya. Bahkan al-Qaradhâwi tampak mengikuti apa yang telah dilakukan oleh 'Umar bin al-Khaththāb yang berpegang pada ruh *Syari'at* Islam,[9] maupun mengikuti sikap al-Syāfi'i dengan konsep *qawl qadim* dan *qawl jadid*-nya,[10] dan pandangan al-Syâthibi yang berpegang pada *maqāshid al-Syarī'ah*.[11] Hal ini terlihat misalnya dalam memberikan fatwa tentang kebolehan wanita bepergian dengan tanpa ditemani oleh muhrimnya. Karena semula larangan itu *'illat* hukumnya keadaan sosial yang tidak memungkinkan seorang perempuan bepergian jauh karena keamanan tidak terjamin. Namun sekarang kondisi sosial telah berubah dan terjamin keaman-

[9] Pemikiran Umar atau lebih dikenal dengan fiqh Umar ibn al-Khaththab, lihat misalnya dalam Muhammad Abd al-'Aziz al-Halawi, *Fatawa wa Aqdhiyat Amiril Mu'minin 'Umar ibn al-Khaththāb*, buku ini telah diterjemahan oleh Zubeir Suryadi Abdullah, Surabaya; Risalah Gusti, 1999.

[10] Istilah *qawl qadīm* dan *qawl jadīd* itu merupakan istilah yang dikemukakan sendiri oleh al-Syāfi'i, dengan istilah *al-Risālah al-Qadīmah*, untuk pendapatnya yang dinyatakan ketika beliau tinggal di Irak, dan pendapat-pendapat tersebut dikumpulkan dalam kitab *al-Hujjah*. Kitab ini diakui al-Shāfi'i sebagai kitab yang pertama yang ditulisnya sewaktu tinggal di Irak. Lihat: Imām al-Syāfi'i, *al-Um*, Mahmud Matraji, (ed.), Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, jld I, cet. II. 2009, hlm. 31.

[11] Pengarang *al-Muwāfaqāt* dan *al-'Itisham* ini dikenal sebagai pakar *maqāshid al-syarī'ah* dan ujung tombak madzhab Mâliki dalam mempertegas posisi maslahat dan mereformulasi konsep *maslahah mursalah* dan *maqāshid al-syarī'ah* yang disandarkan kepada Imām Mālik. Istilah *maqāshid al-syarī'ah* menurut Wahbah al-Zuhaili, berarti nilai-nilai dan sasaran-sasaran syara' yang tersirat dalam segenap atau bagian besar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syari'at, yang ditetapkan oleh Syari' dalam setiap ketentuan hukum, lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmi,* Beirut: Dār al-Fikr, 1417 H/1986 M), juz II, hlm. 1017.

annya. Karena itu larangan bepergian sendirian harus berubah pula bersamaan dengan berubahnya *'illat* hukum.

Demikian pula al-Qaradhâwi mengikuti jejak dan pemikiran Najm al-Dīn al-Thūfi yang berpegang pada maslahat[12] dan berpegang kepada Ibnu Qayyim al-Jauziyah[13] tentang adanya perubahan kondisi sosial yang dipandang sebagai *'illat* baru dalam menentukan suatu hukum. Hal ini terlihat dalam memberikan fatwa tentang asuransi maupun fatwa-fatwa lainnya yang betul-betul baru seperti tentang transpalansi organ tubuh manusia.

Karena itu kemunculan metode *intiqaiy* dan *insyaiy,* yang disodorkan al-Qaradhâwi sekaligus sebagai kontribusi beliau bagi pengembangan hukum Islam kontemporer, tentu memunculkan manfaat yang sangat besar, baik dari segi metode maupun substansi pengembangan hukum, antara lain sebagai berikut:

1. Adanya metode *Intiqāiy* dan *Insyaiy*, yang kemudian disusul dengan lahirnya fatwa-fatwa al-Qaradhâwi yang merespon atas munculnya *'illat* baru dalam hukum Islam sebagai akibat dari adanya kemajuan zaman, maka dilihat dari aspek pengembangan ilmu Syari'at, pemikiran al-Qaradhâwi di atas sangat relevan dengan kebutuhan kehidupan umat Islam dewasa ini yang semakin kompleks dan membutuhkan justifikasi baru atas berbagai persoalan baru maupun persoalan lama dengan kondisi dan *'illat* yang baru.
2. Dari aspek teori, metode *Intiqāiy* dan *Insyaiy* mampu menghilangkan perbedaan madzhab, baik perbedaan madzhab empat yang dominan dalam internal Sunni, maupun perbedaan antar Suni-Syi'ah. Karena dalam praktik atas kedua metode tersebut, sebelum mengambil *istinbath* hukum, terlebih dahulu diharus-

[12] Tesis al-Thûfi tentang bolehnya merubah hukum dengan alasan demi meraih maslahat, lihat dalam risalahnya: *Risalah fi Ri'ayat al-Maslahat*, pentahqiq: Ahmad Abd al-Rahīm Sayikh, Mesir: al-Dār al-Misriyah al-Lubnaniyah, cet. I, 1993.
[13] *Loc. cit*.

kan menggali khazanah hukum yang telah ada dalam fiqh terdahulu, baik yang ada dalam fiqh suni maupun syi'ah. Dengan begitu, kedua metode itu akan mampu menggabungkan seluruh prinsip fiqh yang ada, yang terkadang berbeda-beda.

3. Munculnya kedua metode tersebut, tentu akan melahirkan kaidah ushul yang baru, atau menguatkan kembali kaidah lama sesuai dengan adanya *'illat* baru atas hukum itu.
4. Adanya nilai-nilai komprehensif, yang terkandung dalam metode *Intiqāiy* dan *Insyaiy* ini, jelas menempatkan perubahan sosial sebagai wujud dari kemajuan teknologi dewasa ini, bukan merupakan ancaman bagi keterasingan hukum Islam di tengah-tengah kehidupan masyarakat, melainkan sebagai anugerah kehidupan yang harus disyukuri. Karena kemajuan identik dengan kemudahan.
5. Terkait dengan kontribusi al-Qaradhâwi bagi pengembangan ilmu berfatwa, terutama berkaitan dengan penentuan 'illat (*masālik al-'illat*) sehingga fatwa itu kemudian diputuskan, al-Qaradhâwi mengisyaratkan berpegang pada rumusan yang telah dibuat oleh para ahli ushul yang menetapkan sekurang-kurangnya pada tiga cara yaitu dengan nash al-Kitab dan al-Sunnah, dengan *Ijmā'* dan dengan *al-Munasabah,* yakni penetapan 'illat yang cocok dan memang terdapat persesuaian ketika dihubungkan dengan penetapan hukum itu padanya.

Daftar Pustaka

al-Halawi, Muhammad Abd al-'Aziz. 1999. *Fatawa wa Aqdhiyat Amiril Mukminin 'Umar ibn al-Khaththāb*, buku ini telah diterjemahan oleh Zubeir Suryadi Abdullah. Surabaya: Risalah Gusti.

al-Jawziyah, Ibn Qayyim. 1977. *I'lām al-Muwāqi'īn 'an Rabb al-'Alamīn*, Bayrut: Dār al-Fikr.

al-Qaradhâwi, Yusuf. 1993. '*Awâmil as-Sâ'ah wa al-Murûnah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*.

_____. 1999. *Taysîr al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'âshir*, Kairo: Maktabah *Wahbah.*

_____*. 2001. Umat Islam Menyongsong Abad 21 (Diterjemahkan oleh Yoga Izza Pranata). Solo: Era Intermedia.*

al-Syāfi'i. 2009. *al-Umm Juz II*, Cetakan Kedua (Editor: Mahmud Matraji). Bayrut: Dār al-Kutub al-Ilmiah.

al-Thûfi, Najm al-Dīn. 1993. *Risalah fi Ri'ayat al-Maslahat* (Ditahqiq oleh Ahmad Abd al-Rahīm Sayikh), Cetakan Pertama. Mesir: al-Dār al-Misriyah al-Lubnaniyah.

al-Zuhayli, Wahbah. 1417H./1986M. *Ushūl al-Fiqh al-Islāmi, Juz II,* Bayrut: Dār al-Fikr.

Lampiran:

Fatwa-fatwa Yusuf al-Qaradâwi dan Ulama Lain/Organisasi Kemasyarakatan

Tabel 8: Fatwa tentang Perang Sesama Muslim

Tokoh	Bidang	Fatwa	Kondisi Sosial	Sebab Perubahan	Metode Ushūl al-Fiqh	Kaidah Fiqh
1	2	3	4	5	6	7
al-Qaradhāwi	d) Tentara Muslim Amerika Serikat Berperang Melawan Tentara Muslim di Irak dan Afganistan	Mubah /Boleh	Konfrontasi tidak bisa dihindari	Taat sebagai warganegara dan meminimalisir madarat bagi muslim lainnya di negeri mereka	Ijtihād Insha'iy melalui Mashlahah al-Mursalah	- الضّرورة تبيح المحظورات - إرْتِكَابُ أَخَفِّ الضَّرَرَيْنِ
Sayyid Tanthowi (Shekh al-Azhar)		Haram	Harus dihindari dengan berbagai cara misalnya berubah niat	Berganti kewargange ga-raan Amerika sehingga lepas tanggungjawab sebagai warga negara	Mashlahah al-Mursalah	- الامور بمقاصدها
Forum Komunikasi Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah		Haram	Kezaliman harus dilawan	Taat kepada pemimpin ada batasnya, yakni tidak boleh maksiat kepada Allah.	Mantūq atas hadits: *La Tha'ata li ma's}iyat illah* (R.al-Bukhari)	- الحكم ترد لمعنها

Tabel 9: Fatwa tentang Perempuan Bepergian Tanpa Mahram

al-Qaradhāwi	b) Wanita Bepergian Tanpa Mahram	Mubah /Boleh	Kondisi sekarang relatif aman dan nyaman	Kondisi sekarang relatif aman dan nyaman	Ijtihād Intiqāiy, melalui Istih-sān dan diku-atkan oleh pen-dapat Ibn Hazm	- الحكم يدور مع علته وجودا وعدما
MUI		Mubah /Boleh	Kemiskin an	Dharurat	Maslaha h al-Mursalah	- الضرورة تبيح المحظورات
Ibnu Hazm		Mubah }/Boleh	-	Hadits lain: Jangan menghal angi wanita pergi haji dan perjalana n lain	Mafhum atas Hadits	- الحكم ترد لمعنها

al-Qaradhāwi	c) Memainka n Alat Musik dan Mende-ngarkanny a	Mubah /Boleh	Masyaraka t bisa memanfaa tkan musik sebagai media hiburan dan hal-hal yang baik.	Bisa mengarahk an kepada kemuliaan, ketekunan, nilai dan nasehat yang baik	Ijtihād Intiqāiy , melalui Istisha b	- الأصل فى الأشياء الاباحه حتى يدل الدليل على التجريم - درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح
MUI		Mubah /Boleh	Masyaraka t telah maju	Bisa untuk ke-maslahatan umat	Mas}la h}ah al-Mursal ah	- الحكم يدور مع علته وجودا وعدما
Mamhmud Shaltut		Mubah /Boleh	Masyaraka t sudah tahu mana yang boleh dan yang dilarang	Tergantung pada keadaan (QS. al-A'raf: 32-33)	Mafhu m al-ayat wa al-Hadits	- الأصل فى الأشياء الاباحه حتى يدل الدليل على التجريم - الحكم ترد لمعنها

Tabel 10: Fatwa tentang Asuransi

al-Qaradhāwi	2. Sosial Ekonomi a) Asuransi	Mubah /Boleh	Masyarakat dihadapkan pada dua prinsip antara akad shari'ah dan perbankan konvensional	Prinsip dan akad shari'ah seperti *takaful* dan *ta'min* serta menggunakan akad *tabarru* dan *tijarah*	Ijtihād Intiqāiy, melalui Maslahah al-Mursalah	- الحكم يدور مع علته وجوداوعدما - كلّ ما يَتَوَلَّدُ من الحرام فهو حرام
MUI		Mubah /Boleh	Negara tidak menggunakan Hukum Ekonomi Shari'ah	Diubah akadnya menjadi akad shari'ah seperti *tabarru* dan *tijarah*	Maslahah al-Mursalah	- الحكم يدور مع علته وجوداوعدما - كلّ ما يَتَوَلَّدُ من الحرام فهو حرام
Sayyid Sabiq		Haram bagi asuransi konvensional	Masyarakat cenderung berhati-hati dalam tran-saksi ekonomi	Haram karena gharar, mubah jika akadnya diubah dengan akad shari'ah	Mafhum ayat diantaranya al-Nisa: 102	- الحكم يدور مع علته وجوداوعدما - كلّ ما يَتَوَلَّدُ من الحرام فهو حرام

Tabel 11: Fatwa tentang Pemanfaatan Harta Haram

al-Qaradhāwi	b) Memanfaatkan Harta Haram	Mubah /Boleh	Jenis uang haram banyak jumlahnya dan dimiliki oleh Masyarakat Islam	disalurkan kepada fakir miskin, atau proyek-proyek ke-baikan atau lain-nya yang bermanfaat bagi kepentingan Islam dan kaum muslimin	Ijtihād Intiqāiy, melalui Maslahah al-Mursalah	- نَفْعُ مَالِ الحَرَامِ حَرَامٌ الاَّ لِمَصْلَحَةِ العامّةِ (ta'rif) - المَصْلَحَةُ العَامَّةُ مُقَدَّمَةٌ على المصلحة الخاصّة - اِذا تعارض المفسدتان رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا
MUI		Haram, baik untuk kepentingan individu maupun kepentingan umum	Kejahatan dewasa ini semakin luas	Menutup celah bagi kejahatan yang lebih luas	Mantūq atas ayat Riba melalui Qiyās	- كلّ مايتولّد من الحرام فهو حرم
Ulama lain (A. Hassan)		Haram	-	-	Mantūq atas teks keharaman	- كلّ مايتولّد من الحرام فهو حرم

Tabel 12: Fatwa tentang Kredit Rumah melalui Bank Konvensional

al-Qaradhāwi	c) Kredit Rumah melalui Bank Konven-sional	Mubah /Boleh	Kebutuhan rumah termasuk kebutuhan primer	Dharurat	Ijtihād Intiqāiy, melalui Maslah}ah al-Mursalah dan dikuatkan oleh hukum dharurat	- الضرورة تبيح المحظورات - مأبيح للضّرورة يُتقدّرُ بقَدرها
MUI		Hukum Asal adalah Haram, tetapi boleh jika da-lam keada-an dha-rurat	Masyarakat masih banyak yang miskin	Dharurat	Maslahah al-Mursalah	- الضرورة تبيح المحظورات - مأبيح للضّرورة يُتقدّرُ بقَدرها
A. Hassan		Halal, karena bunga bank tidak termas uk katego ri riba yang 'adh-'afan mudha 'afan	-	-	Mafhum atas 58 nash al-Qur'an dan al-Hadits	- الحكم ترد لمعنها

Tabel 13: Fatwa tentang Eutanasia

al-Qaradhāwi	3. Ilmu Pengetahuan & Kedok-teran a) Eutanasia	Euthanasia pasif dibolehkan sebab tidak ada unsur kesengajaan mem-bunuh. Euthanasia aktif dilarang shara' sebab terdapat unsur kesengaja-an membunuh pasien	Kemajuan dunia kedokteran saat ini sangat membantu untuk kemudahkan kehidupan maupun kematian seseorang	Tuntutan kemashlahatan sehingga hukum darurat bisa dipakai dengan batas-batas kedaruratannya	Ijtihād Inshāiy, melalui Maslahah al-Mursalah	- الحكم يدور مع علته وجوداوعدما - مأأبيح للضّرورة يُتقدّرُ بقدرها
MUI		Mubah}/ Boleh bagi euthanasia pasif yang sangat khusus.		Dharurat pisan	Mas}lah}ah al-Mursalah	- الضّرورة تبيح المحظوراتد - درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح
Muhamma-diyah		*Taisir al-maut* adalah boleh (jaiz), dengan cara menghentikan pengobatan		Karena upaya pengobatan sudah tidak memungkinkan lagi. Jadi dipandang dharurat	Maslahah al-Mursalah	- الضّرورة تبيح المحظوراتد - درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح

Tabel 14: Fatwa tentang Transplantasi Organ Tubuh

al-Qaradhāwi	b) Transplantasi Organ Tubuh	Mubah /Boleh	Kemajuan dunia kedokteran seharusnya untuk memudahkan kehidupan	Menolong orang lain dan tidak menimbukan bahaya, bagi dirinya. Bukan organ tubuh satu-satunya dalam tubuhnya	Ijtihād Inshāiy, melalui Maslahah al-Murshalah	الضّرر لايزال بالضّرر - ماأبيح للضّرورة يُتقدّرُ بقَدرها
MUI		Diperbolehkan selama sesuai atau memenuhi prosedur yang telah yang sah dan haram dikomersialisasi kan.	Rawan kejahatan, tetapi dibolehkan bagi yang mau mendonorkan organ tubuhnya	Membuka kemashlahatan bagi pihak lain	Mafhum al-Nash al-Qur'an al-Hadits	الضّرر لايزال بالضّرر - ماأبيح للضّرورة يُتقدّرُ بقَدرها
Ulama lain (Ulama Persatuan Islam)		Hukum Asal Haram, tetapi dibolehkan mendonorkan jika keadaan darurat	Kemajuan kedokteran menjadi berkah bagi kehidupan	Darurat, karena menolong sesama	Maslahah al-Murshalah	الضّرر لايزال بالضّرر - ماأبيح للضّرورة يُتقدّرُ بقَدرها

Tabel 15: Fatwa tentang Fatwa tentang Aborsi

al-Qaradhāwi	c) Aborsi	Mubah/ Boleh, selama aborsi dengan alasan medis. Sedangkan tanpa indikasi medis haram	Kemajuan dunia kedokteran seharusnya untuk memudahkan kehidupan	Alasan medis dan keselamatan pasien (dharurat)	Ijtihād Intiqāiy, melalui Maslahah al-Mursalah	- الضَرر يدفع بقدر الامكَانِ - ماأبيح للضَرورة يُتقدَرُ بقَدرها - الحكم يدور مع علته وجوداوعدما
MUI		Mubah /Boleh, dengan alasan medis	Kejahatan aborsi sangat tinggi, tetapi kesela-matan pasien perlu diupayakan	Dharurat	Maslahah al-Mursalah	- ماأبيح للضَرورة يُتقدَرُ بقَدرها
Ulama NU		Mubah /Boleh dengan alasan medis	-	Dharurat	Maslahah al-Mursalah	- ماأبيح للضَرورة يُتقدَرُ بقَدرها

Tabel 16: Fatwa tentang Sistem Multi Partai

al-Qaradhāwi	4. Sosial Politik a) Multi Partai	Mubah /Boleh	Kehidupan bermasyara-kat dewasa ini lebih majemuk	Masyarakat muslim siap berdemokrasi dan sebagai kebutuhan Masyarakat modern	Ijtihād Intiqāiy, melalui Maslahah al-Mursalah	- وانضم مع المجموعات الأخرى لبناء الصالح العام ، أفضل من العمل وحده (Ta'rif) - المَصْلَحَةُ العَامَّةُ مُقَدَّمَةٌعلى المصلحة الخاصّة - إذا تعارض المفسدتان رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا
MUI		Mubah /Boleh	Alam demok-rasi memung-kinkan partai non agama memenangkan Pemilu	Tumbuhnya alam demokrasi di dunia Islam	Qiyās atas haramnya Golput	- وانضم مع المجموعات الأخرى لبناء الصالح العام ، أفضل من العمل وحده (Ta'rif) - المَصْلَحَةُ العَامَّةُ مُقَدَّمَةٌ على المصلحة الخاصّة
Abdul Qadir Hassan		Haram	-	Tek ayat (al-Maidah: 44)	Mantūq ayat	- النبادر علامة الحقيقه

Tabel 17: Fatwa tentang Partisipasi Politik dalam Pemerintahan Non-Muslim

al-Qaradhāwi	b) Berpar-tisipasi dalam Pe-merin-tahan non-Muslim	Mubah /Boleh	Kehidupan bermasy ara-kat dewasa ini lebih majemuk	Tuntutan maslahat bagi kaum muslimin dan mempert ahankan dakwah Islam	Ijtihād Intiqāiy, melalui Istihsān	- وانضم مع المجموعات الأخرى لبناء الصالح العام ، أفضل من العمل وحده (ta'rif) - المَصْلَحَةٌ العَامَّةُ مُقَدَّمَةٌ على المصلحة الخاصّة - إذا تعارض المفسدتان رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا
MUI		Mubah /Boleh	Alam demokrasi me-mungkinkan partai non agama meme-nangkan Pemilu	Tumbuhnya alam demokrasi di dunia Islam	Qiyās atas haramnya Golput	- وانضم مع المجموعات الأخرى لبناء الصالح العام ، أفضل من العمل وحده (ta'rif) - المَصْلَحَةٌ العَامَّةُ مُقَدَّمَةٌ على المصلحة الخاصّة
Ibnu Taymiah)		Mubah /Boleh	-	Bisa berbuat lebih banyak, jika berada dalam kekuasaan	Maslahah al-Murshalah	- الحكم ترد لمعنها

Tabel 18: Fatwa tentang Presiden Perempuan

al-Qaradhāwi	c) Presiden Perempuan	Mubah /Boleh	Terjadi perubahan sistem pemerintah-an absolut kepada sistem demokratis	Sistem demokrasi dan pemerintahan yang melaksana-kan trias politica (pembagian ke-kuasaan kepada eksekutif, legisla-tif dan yudikatif).	Ijtihād Intiqāiy, melalui Maslahah al-Mursalah dan dikuatkan dengan adanya 'illat baru	- الحكم ترد لمعنها - العبرة بحصوص السبب لا بعموم اللفظ
MUI		Perempuan haram jadi imam	Suasana de-mokrasi tetap menghalangi wanita jadi presiden	Tidak bisa jadi imam shalat	Mantūq al-Qur'an dan Hadith dikuatkan Qiyās	- النبادر علامة الحقيقه
Persatuan Islam		Haram	-	-	Mantūq al-Nisa: 34	- النبادر علامة الحقيقه

RECHTSSTAAT DAN KONSTITUSIONALISME
Pemikiran Abdurrahman Wahid dan Hasyim Muzadi

Dr. Mustofa

A. Pendahuluan

Tulisan ini berasal dari ringkasan disertasi, yang pernah dipresentasikan dalam diskusi MMR. Isi tulisan ini mendiskusikan tentang "*Rechtsstaat* dan Konstitusionalisme dalam Pemikiran Abdurrahman Wahid (1940-2009), dan Hasyim Muzadi (1944-2017)", dua tokoh dan mantan Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). K.H. Abdurrahma Wahid (selanjurnya ditulis Gus Dur) menjadi Ketua Umum PBNU pada tahun 1984-1999. Sedangkan K. H. Hasyim Muzadi menjadi Ketua Umum PBNU pada tahun 1999-2010. Usia kedua tokoh itu terpaut hanya beberapa tahun, namun tidak selalu identik. Masing-masing memiliki keunikan dan menjadi dirinya sendiri. Dalam berbagai hal memiliki banyak persamaan, namun dalam hal tertentu memiliki nuansa. Di antaranya mengenai gagasan *Rechtsstaat* dan Konstitualisme, dalam konteks hubungan antara agama dengan negara di Indonesia.

Tentu saja format tulisan ini tidak persis sama dengan ringkasan disertasi. Ia mengalami modifikasi terutama dalam cara penyajiannya. Namun makna kandungannya tidak mengalami perubahan dari apa yang disusun dalam ringkasan tersebut. Terdapat beberapa bagian dari format ringkasan mengalami pemangkasan, yaitu: latar belakang masalah, masalah dan pertanyaan penelitian, kajian pustaka, kerangka berpikir, dan metodologi penelitian sebagaimana telah dibakukan dalam lingkungan perguruan tinggi. Ia dimodifikasi

menjadi karya ilmiah yang layak disajikan bagi kalangan yang lebih luas.

Pengkajian atas gagasan Gus Dur dan Hasyim Muzadi tentang *Rechtsstaat* dan Konstitusinalisme dilatarbelakangi beberapa alasan. Pertama, diskursus paling menarik dalam pandangan Gus Dur dan Hasyim Muzadi untuk membangun *civil society* yang berdaya. Hal itu didasarkan kepada keputusan NU untuk kembali ke Khittah 1926. Bagi sebagian pengamat, kembalinya NU ke Khittah 1926 dinilai sebagai sebuah jawaban yang tepat dan strategis di masa mendatang. Dengan kembali ke khittah, secara kelembagaan NU memutuskan untuk tidak terlibat lagi dalam politik praktis. Bukan berarti NU tidak berpolitik. NU pada dasarnya tetap berpolitik, hanya orientasi politiknya mengalami perubahan.

Kedua, terdapat duabelas prinsip yang merupakan pilar utama dalam menyangga berdiri tegaknya suatu negara modern, sehingga dapat disebut *rechtsstaat* dalam arti yang sebenarnya. Adapun keduabelas prinsip tersebut adalah: (1) supermasi hukum (*supermacy of law*); (2) persamaan dalam hukum (*equality before the law*); (3) asas legalitas (*due process of law*); (4) pembatasan kekuasaan; (5) organ-organ eksekutif independen; (6) peradilan yang bebas dan tidak memihak; (7) peradilan tata usaha negara; (8) peradilan tata negara (*constitusional court*); (9) peradilan hak asasi manusia; (10) bersifat demokratis (*democratische rechtsstaat*); (11) berfungsi sebagai sarana mewujudkan tujuan negara (*welfare rechtsstaat*); dan (12) transparansi dan kontrol sosial.[1]

Ketiga, pada Musyawaran Nasional Alim Ulama NU di Situbondo (1983), Pancasila diterima sebagai dasar negara. Sedangkan Islam tetap dijaga sebagai aqidah. Antara aqidah beragama dan dasar

[1] Jimly Asshiddiqie, *Gagasan Kedaulatan Rakyat dalam Konstitusi dan Pelaksanaannya di Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar Baru-van Hoeve, 1994), hlm. 14-15.

bernegara tidak dibenturkan. Pancasila yang memuat sila Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan bentuk pengamalan syari'at Islam.[2]

Berkenaan dengan uraian di atas, yang menjadi fokus tulisan ini adalah sebagai berikut:

1. Gagasan Gus Dur dan Hasyim Muzadi tentang Negara berdasarkan hukum, *Rechtsstaat* dan Konstitusionalisme dalam konteks hubungan antara agama dengan negara di Indonesia.
2. Posisi gagasan Gus Dur dan Hasyim Muzadi menurut pandangn para Sarjana Muslim.
3. Kontribusi dan implikasi gagasan Gus Dur dan Hasyim Muzadi tersebut bagi masa depan perkembangan agama dan negara dalam hukum Islam di Indonesia.

B. Gagasan tentang Rechtsstaat

Gagasan tentang *rechtsstaat*, atau negara hukum dan konstitusionalisme, menurut Gus Dur dan Hasyim Muzadi, khususnya tentang hubungan agama dengan negara sangat penting untuk dikajiulang dan didalami. Selama beberapa dekade diskursus tentang hubungan antara agama dengan negara terdapat tiga pandangan yang berkembang sebagaimana berikut ini.[3] Pertama, Islam dipandang sebagai agama yang sempurna dan serba lengkap, mengatur segala aspek kehidupan manusia termasuk bidang politik dan ketatanegaraan. Kedua, Islam dipahami dalam pengertian negara-negara Barat, yakni antara agama dan negara tidak ada hubungannya. Masing-masing terpisah satu sama lain. Ketiga, Islam dipahami secara substantif, meskipun tidak diatur secara tegas masalah politik dan ke-

[2] Keputusan itulah yang dikukuhkan oleh Muktamar NU XXVII yang berlangsung tanggal 8-12 Desember 1984 di Situbondo. Di tempat yang sama dengan berlangsungnya Musyawarah Nasional, Muktamar yang bersejarah dihadiri oleh Presiden dan para Menteri. Lihat: Einar Martahan Sitompul*, NU dan Pancasila* (Jakarta: Sinar Harapan, 1989), hlm. 167.

[3] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara,* (Jakarta: UI Press, 1991), hlm. 1-3

tatanegaraan serta tidak pula memisahkan antara keduanya Akan tetapi di dalamnya terdapat seperangkat prinsip tentang politik dan ketatanegaraan.

Ada yang menarik dari pandangan Gus Dur yang menyatakan bahwa dalam Islam, negara itu ialah hukum (*al-ḥukm*) dan sama sekali tidak memiliki bentuk negara. Menurut Gus Dur, dalam Islam ia merupakan etika kemasyarakatan dan komunitas.[4] Alasannya, Islam tidak mengenal gagasan pemerintahan yang definitif. Bahkan dalam persoalan yang paling pokok, yakni suksesi kekuasaan, menurut Gus Dur, ternyata Islam tidak konsisten. Terkadang memakai *istiskhlaf, bay'at,* atau *ahl al-hall wa al-'aqd*. Padahal suksesi merupakan masalah yang cukup penting dalam urusan kenegaraan. Ia memberikan catatan jika memang Islam mempunyai konsep, tentu tidak terjadi demikian. Bagi Gus Dur, Islam memang sengaja tidak mengatur konsep kenegaraan agar ia dapat diterima oleh semua entitas budaya. Menurut Gus Dur, yang ada hanyalah komunitas agama (*kuntum khayr ummah ukhrijat li al-nās*). Jadi, *khayr ummah* bukan *khayr dawlah* atau *khayr jumhūriyah*, apalagi *khayr mamlakah*.[5]

Patut digarisbawahi, gagasan Gus Dur yang menyatakan bahwa umat Islam sebenarnya tidak perlu lagi merasa kesulitan untuk mencari kaitan antara Islam dan wawasan kebangsaan. Tetapi ia mengakui bahwa pengertian bangsa dalam rumusan al-Qur'an yaitu *kuntum khayr ummah ukhrijat li al-nās*, terbatas hanya pada bangsa sebagai satuan etnis yang mendiami teritorial bersama. Sedangkan wawasan kebangsaan di masa modern ini pengertiannya sudah lain, yakni satuan politik yang didukung oleh ideologi nasional. Penjelmaan pengertian ini menurut Gus Dur ialah konsep negara-bangsa (*na-*

[4] Abdurrahman Wahid dalam kata pengantarnya untuk Buku, Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1997).

[5] Abdurrahman Wahid, *"*Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", dalam Kacung Marijan dan Ma'mun Murod al-Brebesy, *Abdurrahman Wahid Mengurai Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999), hlm. 87.

tion state). Di abad modern ini, mau tidak mau Islam harus mau berinteraksi dengan sederetan fenomena yang secara global merupakan *nation state*.[6]

Perdebatan hukum Islam di tengah pluralitas hukum nasional tampaknya merupakan kewajaran, sebagai konsekuensi dari induk hukum nasional (Kitab Undang-Undang Hukum Perdata) sebagai warisan Belanda dan Perancis dari sistem hukum kontinental, *civil law system,* dengan ajaran *individualism, liberalism and individual rights* yang tidak sesuai dengan kesadaran hukum Indonesia.[7] Pergumulan tersebut telah diupayakan solusinya sejak lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1946 melalui asas konkordansi, yang sesungguhnya sangat terkait dengan dinamika perkembangan politik hukum nasional.[8] Dalam pergumulan politik nasional, beberapa hukum nasional telah lahir sejak kemerdekaan, Orde Lama, Orde Baru bahkan hingga era Reformasi dan masih menjadi polemik. Hal ini, tampak misalnya dalam perjalanan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tetang Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam (Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991), Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, Peraturan Daerah berbasis Syariah, dan lain-lainnya.[9]

Fenomena yang demikian dapat dibenarkan, antara lain karena politik hukum yang berpengaruh pada masa tersebut. Pernyataan di atas dapat diterima karena sesuai dengan rumusan Garis-gariss Be-

---

[6] Abdurrahman Wahid, *Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama*, hlm. 71.

[7] Barda Nawawi Arief, *Beberapa Aspek Pengembangan Ilmu Hukum Pidana: Menyongsong Generasi Baru Hukum Pidana Indonesia,* (Semarang: Pustaka Magister, 2011).

[8] Lihat M. Akil Mochtar, "Visi Pembangunan Sistem Hukum Indonesia", aksespada 4 Pebruari 2013 dari http://www.akilmochtar.com/wp-content/uploads/2011/06/ Visi_Pembangunan_Sistem_Hukum_Indonesia_akil1. pdf276 *Al-Tahrir*, Vol. 13, No. 2 November 2013, hlm. 273-296.

[9]Sularno,"Syari'at Islam dan Upaya pembentukan Hukum Positif diIndonesia", diakses pada 05 Oktober 2012, dari http://journal.uii.ac.id/index.php/JHI/article/ view File/245/240.

sar Haluan Negara tahun 1999-2004 berganti Program Pembangunan Nasional selaras Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, khususnya Pasal 18 yang menjelaskan materi undang-undang perlu dan hendaknya dirancang bangun sesuai dengan aspirasi dan kebutuhan hukum masyarakat.[10] Atas perihal tersebut diperlukan antara lain suatu reformasi bermadzhab secara eklektis dengan memilih sumber-sumber sesuai dengan perkembangan historis dan metodologi studi agama —hukum Islam, seperti *Ijtihad*, *Ijma, Qiya's,* dan lainnya. Hal itu sesuai sosio-kultur yang berkembang serta strategi tertentu sesuai studi keislaman kontemporer (*eklektisisme*).

Sementara itu Hasyim Muzadi menyatakan hukum Islam dilarang menjadi Peraturan Daerah (Perda) bernuansa *syari'ah*. Menurutnya, syari'at Islam seharusnya ada dalam konteks *civil society* bukan *nation state* karena hal tersebut dikhawatirkan memicu perpecahan bangsa dan negara.[11]

Pemikiran Gus Dur tersebut tampaknya ingin menegaskan kepada khalayak bahwa tugas utama Islam adalah mengembangkan etika sosial (*social ethics*),[12] yang memungkinkan bagi tercapainya kesejahteraan kehidupan umat manusia, baik melalui bentuk masyarakat yang bernama negara nasional maupun di luarnya. Kelahiran Forum Demokrasi (Fordem), menurut Gus Dur merupakan perwujudan dari rasa keprihatinan atas munculnya berbagai isu sektarianisme dan primordialisme, yang gejalanya ditimbulkan akibat kurangnya kebebasan dan tidak adanya nilai-nilai demokrasi yang memadai dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.[13]

---

[8] Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik danResolusi dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Alvabet, 2012), hlm. 291-299.
[9] *Ibid*
[10] Abdurrahman Wahid, "*Sekali Lagi*", *op. cit*., hlm. 41.
[11] *Ibid.*

Berdasarkan pemikiran Gus Dur dan Hasyim Muzadi di atas, ada masalah yang krusial. Contoh yang terjadi di Indonesia tentang hubungan agama dan negara yang selalu diperdebatkan dalam konteks *Rechtsstaat* dan Konstitusionalisme. Adanya *rechtsstaat* yang berkaitan dengan korupsi, kekerasan, narkoba, penistaan agama, dan lain-lain. Oleh karena itu, guna menghindari maraknya berbagai kasus yang terjadi di Indonesia, diperlukan adanya konsep *rechtsstaat* atau negara hukum dan konstitualisme dalam pemikiran Gus Dur dan Hasyim Muzadi, yang bisa diimplementasikan dalam hukum Islam di Indonesia.

Gagasan tentang negara hukum tercantum di dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (selanjutnya ditulis: UUD 1945), yang menjelaskan bahwa negara Indonesia berdasarkan atas hukum (*rechtsstaat*), tidak berdasarkan atas kekuasaan belaka (*machstaat*). Oleh karena itu, negara tidak boleh melaksanakan aktivitasnya atas dasar kekuasaan belaka, tetapi harus berdasarkan pada hukum. Selanjutnya dalam UUD 1945 tersebut dinyatakan bahwa pemerintah berdasarkan atas sistem konstitusional (hukum dasar) tidak bersifat (*absolutisme*) kekuasaan yang terbatas, karena kekuasaan eksekutif dan administrasi di Indonesia berada dalam satu tangan, yaitu ada pada presiden. Artinya bahwa administrasi dalam menjalankan tugasnya dibatasi oleh peraturan perundang-undangan.

Dalam pemikiran hukum Islam, penerapan prinsip-prinsip hukum tata negara Islam hendaknya juga mengacu kepada kaidah-kidah hukum Islam, yakni

تَصَرُّفُ الإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَةِ مَنُوطٌ بِالمِصْلَحَةِ

Tindakan imam terhadap rakyatnya harus dikaitkan dengan kemaslahatan.

Kaidah tersebut didukung oleh kaidah "perbuatan yang mencakup kepentingan orang lain lebih utama daripada hanya kepentingan sendiri" (*al-muta'addi afdhāl min al-al-qashiri*). Sehingga tujuan *majelis syura'* dalam hukum tata negara Islam hendaknya mengacu kepada kaidah hukum "apa-apa yang tidak dapat diambil seluruhnya maka jangan ditinggalkan seluruhnya".

مَالاَيُدْرَكُ كُلُّهُ لاَيُتْرَكُ كُلُّه [14]

Berdasarkan kaidah tersebut, setiap orang adalah pemimpin yang memiliki hak dan kewajiban yang sama. Tetapi hal itu hendaknya bertujuan untuk kemaslahatan umum (*maslahat al-'ammah*).[15]

Menurut pandangan Muhammad Tahir Azhari,[16] terdapat lima konsep *rechtsstaat,* yang memiliki muatan pokok sebagaimana berikut ini. Pertama, negara hukum menurut al-Qur'an dan Sunnah. Azhari cenderung menggunakan istilah nomokrasi Islam. Malcolm H. Kerr dan Madjid Khadduri juga menggunakan istilah nomokrasi dari sudut Islam. Untuk membedakan konsep ini dengan konsep negara sekuler atau negara hukum menurut konsep Barat, ia berpendapat istilah nomokrasi Islam lebih tepat dan lebih memperhatikan kaitan nomokrasi dengan hukum Islam.

Kedua, negara hukum menurut konsep Eropa Kontinental yang dinamakan dengan *rechtsstaat.* Model negara hukum ini diterapkan, misalnya di Belanda, Jerman, dan Perancis. Ketiga,

---

[14] Mukhlish Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah,* (Jakarta: Gema Insani Press, 2000); Asjmuni Rahman, *Kaidah-kaidah Fikih, (Qawa'id al-Fiqhiyyah),* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976). Lihat pula dalam Kitab *Tabshirat al-Ahkām,* Juz I, hlm. 106-108 yang dikutip oleh Abdul Karim Zaidan, *Nizhām al-Qadhā' fī al-Syarīah al-Islāmiyah,* (Bagdad: Matba'at al-'Ayni, 1983), hlm. 129.

[15] A. Wahab Afif, *Maslahat al-Ummah: Suatu Pendekatan Menuju Mayarakt Muslim Moderat,* Orasi Penganugrahan Gelar Doktor Honoris Causa Ilmu Perbandingan Madzhab & Bimbingan Masyarakat Islam, Bandung, 7 Agustus 2010, (Bandung: Universitas Islam Negeri Bandung), hlm. 14.

[16] Muhammad Tahir Azhary, *Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam dan Implementasinya pada Periode Negara Hukum Madinah dan Masa Kini,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 63.

konsep *Rule of law* yang diterapkan di negara-negara Anglo Saxon, antara lain Inggris dan Amerika Serikat. Ketiga, konsep yang disebut *socialist legality* yang diterapkan antara lain Uni Soviet sebagai negara komunis. Keempat, konsep negara hukum Pancasila.

Dilihat dari sejarah, negara hukum adalah suatu doktrin dalam ilmu hukum yang muncul sejak zaman Yunani Kuno.[17] Doktrin itu berkembang pesat pada abad ke-19 di Eropa, bersamaan dengan kelahiran negara konstitusi dan demokrasi. Secara sederhana pengertian negara hukum adalah negara yang penyelenggaraan kekuasaan pemerintahannya didasarkan atas hukum. Di negara yang berdasarkan atas hukum,[18] negara termasuk di dalamnya pemerintah dan lembaga-lembaga lain dalam melaksanakan tindakan apa pun harus dilandasi oleh hukum dan dapat dipertanggungjawabkan secara hukum.[19]

---

[17]Pada masa Yunani Kuno pemikiran tentang negara hukum dikembangkan oleh para filusuf besar Yunani Kuno, seperti Plato (429-347 SM) dan Aristoteles (384-322 SM). Secara embrionik, gagasan negara hukum telah dikemukakan oleh Plato dan Aristoteles, ketika ia mengintroduksi konsep *Nomoi*, sebagai karya tulis ketiga yang dibuat di usia tuanya. Sementara itu, dalam dua tulisan pertama, *Politeia* dan *Politicos*, belum muncul istilah negara hukum. Namun dalam *Nomoi*, Plato menguraikan bentuk-bentuk pemerintahan yang mungkin dijalankan. Plato mengemukakan bahwa penyelenggaraan negara yang baik ialah yang didasarkan pada pengaturan (hukum) yang baik. Gagasan Plato ditulis dalam buku *Politica*. Plato banyak mengemukakan penjelasan tentang konsep *nomoi* sebagai cikal-bakal pemikiran tentang negara hukum. Menurut Plato, pada dasarnya ada dua macam pemerintahan yang dapat diselenggarakan, yaitu pemerintahan yang dibentuk melalui jalan hukum dan pemerintahan yang terbentuk tidak melalui jalan hukum. Lihat dalam Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Hukum: Problemtika Ketertiban yang Adil*, (Jakarta: Grasindo, 2004), hlm. 36-37.

[18] Gagasan tentang negara hukum yang telah dikembangkan oleh Plato, Aristoteles, John Lock, Montesquieu, dan lainnya, masih bersifat samar-samar, dan tenggelam dalam waktu yang sangat panjang. Kemudian muncul kembali secara lebih eksplisit pada abad XIX, dengan munculnya konsep *rechsstaat* yang dikembangkan oleh Frederich Julius Stahl di Eropa Continental yang diilhami oleh pemikiran Immanuel Kant. Lihat: O. Notohamidjojo, *Makna Negara Hukum bagi Pembaharuan Negara dan Wibawa Hukum bagi Pembaharuan Masyarakat di Indonesia*, (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1970), hlm. 21.

[19] M. Tahir Azhary, *Negara Hukum*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 73-74.

Masalah relasi agama dengan negara merupakan salah satu hal yang penting dalam pemikiran Gus Dur. Oleh karena itu banyak orang yang melakukan *review* terhadap pemikirannya. Secara garis besar bisa dikatakan bahwa arus pemikiran Gus Dur mengenai relasi agama dan negara dapat dikategorikan sebagai pemikiran yang "*sekularistik*", yaitu pemisahan antara agama dan negara. Menurut Gus Dur, Islam tidak pernah menganjurkan pembentukan negara Islam. Islam hanyalah sebagai jalan hidup (*way of life)* tidak memiliki konsep yang jelas tentang negara.[20] Baginya Islam adalah agama yang penuh dengan kasih sayang, toleran, dan keadilan.

Sementara itu, menurut pemikiran K. H. Hasyim Muzadi, ada hubungan antara agama dengan negara, sekali pun sebuah negara berasaskan Islam atau berbentuk negara Islam, tidak secara otomatis nilai-nilai Islam dapat dilaksnakan secara baik dalam sistem kenegaraan. Hasyim Muzadi menjelaskan bahwa Pancasila lah sebagai dasar negara Indonesia, dan Pancasila mampu sebagai pemersatu bangsa yang plural, serta Pancasila adalah pilihan yang cerdas untuk menjaga keutuhan bangsa Indonesia. Walau tidak berdasarkan agama secara formal, menurut Hasyim, Indonesia bukanlah negara sekuler. Indonesia adalah negara yang berketuhanan Yang Maha Esa, karena itu negara tidak hanya saja wajib memberikan perlindungan (proteksi) tetapi juga mengatur hubungan umat beragama tanpa melakukan intervensi terhadap ajaran teologis setiap agama. Hasyim mengatakan, bahwa perilaku hubungan antara agama dan negara tidak dapat terpisahkan. Menurut paham teokrasi, agama dan negara dipahami sebagai dua hal yang tidak dapat dipisahkan, dijalankan berdasarkan firman-firman Tuhan, sehingga segala tata kehidupan masyarakat, bangsa dan negara dilakukan berdasarkan perintah Tuhan. Dengan demikian, urusan kenegaraan atau politik, me-

[20] Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita,* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 81.

nurut paham teoraksi merupakan manifestasi dari perintah Tuhan dalam kehidupan manusia.[21]

C. Posisi Gus Dur dan Hasyim Muzadi

1. Posisi Gus Dur

Kedudukan, pemikiran, dan aktivitas Gus Dur dan Hasyim Muzadi tidak hanya dikenal di kalangan internal NU, tetapi juga sangat dikenal di kalangan para ahli dan para sarjana Muslim. Demikian pula gagasan kedua tokoh itu tentang *Rechtsstaat* dan Konstitusionalisme mendapat perhatian yang khusus. Pandangan terhadap kedua tokoh itu bervariasi, sebagaimana dapat dideskripsikan dalam uraian di bawah ini.

Gus Dur dikenal sebagai pemikir yang liberal. Greg Barton, misalnya, menilai Gus Dur sebagai salah seorang pemikir Islam liberal di Indonesia, meskipun ia tidak pernah secara formal mengenyam pendidikan tinggi sekuler, seperti Nurchilosh Madjid. Sedangkan Badrun Alaina, yang agaknya telah mengundang banyak "penentang" bahan "cacian" terhadap pribadi Gus Dur, di samping tentu juga para pengagumnya. Mereka yang mengaguminya menyebut tokoh ini sebagai seorang *auliya* "wali", sehingga mereka menilai gagasan-gagasan dan sikap-sikapnya yang "aneh" itu sebagai suatu keniscayaan.

Hanafi kepada Gus Dur ketika menjabat presiden ke-4 RI. Tentu yang dimaksud Hassan Hanafi tersebut adalah NU. Demikian pandangan As'ad Said Ali, Wakil Ketua Umum PBNU. Di tengah gencarnya usaha atau minimal suara agar Indonesia menjadi negara Islam, yang besar kemungkinan akan sedikit memanaskan situasi, apa yang dipaparkan NU, dalam hal ini As'ad Said Ali, Wakil Ketua

[21] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942,* (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 54

Umum PBNU, itu benar-benar bagai siraman air yang menyejukkan. Kondisi umat Indonesia yang beragamanya adalah majemuk. Ada yang menganut Islam, Hindu, Buddha, dan sebagainya. Lalu, kalau dasar negara Indonesia adalah Islam, misalnya, apakah para penganut agama yang lain setuju. Tentu mementingkan entitas ego suku, agama, dan seterusnya akan lebih dominan daripada ikatan kebangsaan. Itulah sebabnya, pilihan politik bangsa Indonesia dilandasi oleh dasar negara Pancasila, dan bukan agama. Ini adalah pilihan yang paling adil bagi semua penganut agama.

Dalam soal Ahmadiyah, pendirian Gus Dur sebagai tokoh NU jelas dan tuntas. "Selama saya masih hidup, saya akan pertahankan gerakan Ahmadiyah". Pernyataan itu dilontarkan ketika kelompok pengikut Mirza Ghulam ini diserang oleh Front Pembela Islam (FPI) dan muncul desakan agar Ahmadiyah dibubarkan. Gus Dur menawarkan kepada kelompok Ahmadiyah berlindung di Ciganjur, lingkungan kediamannya jika pemerintah dianggap tak lagi bisa melindungi mereka. Di hadapan ratusan anggota Anshor, Gus Dur berpesan untuk melindungi kelompok minoritas seperti Ahmadiyah.

2. Posisi Hasyim Muzadi

Anggota Dewan Pertimbangan Presiden, secara garis besar ada tiga pola pemahaman dan pemikiran Islam di Indonesia, adalah:

1. Tekstual, pemahaman 'murni'. Agama dipahami dan dikerjakan sesuai bunyi teks secara *lafdhiyah/harfiah*. Paham ini sangat kaku dan tidak mau menerima pengertian yang berbeda.
2. Moderat, model ini mengakomodasi perkembangan keadaan tanpa menggeser prinsip dan miqotnya. Kita tetap mendirikan salat lima waktu, tapi sisi lain tidak mengobrak-abrik agama lain. Model inilah yang dipakai oleh para ulama kita zaman dahulu ketika mengislamkan Nusantara dan mengislamkan orang kafir. Mereka memakai prinsip *mu'tadilin*, tegak lurus tapi tidak

ekstrim. Kita menyebutnya *hanifiyatus samhah*, yaitu tanpa merendahkan agama lain, Islam mampu diterima dengan baik.

3. Liberal, orang Islam yang dalam menjalankan agama disesuaikan dengan keadaan. Model tekstual, tidak kompromi, moderat, ada kompromi tapi tetap menekankan pada aspek agamanya, liberal, dan menekankan pada aspek keadaannya, yaitu agama yang mengikuti keadaan.

Pemimpin organisasi Islam terbesar di Indonesia, gencar melakukan agenda yang terkait dengan pentingnya membangun semangat pluralitas. Diselenggarakannya pertemuan Ulama' Sunni-Syiah seluruh dunia yang diprakarsainya. Pertemuan-pertemuan semacam itu seakan menjadi titik terang usaha beliau dalam menata Islam Indonesia menuju Islam Global yang lebih baik sebagai aktualisasi *rahmatan lil 'alamiin.*

Calon wakil presiden, Hasyim non aktif dari jabatannya sebagai Ketua Umum PBNU. Hasyim Muzadi saat memberikan sambutan penetapan duet Megawati-Muzadi menyampaikan tujuh poin penting yang ditandai dengan pernyataan secara terbuka kesediaannya menjadi calon wakil presiden mendampingi Megawati Soekarno Putri. Beberapa pertanyaan Muzadi terhadap Megawati tersebut misalnya, apakah jabatan wapres hanya sekedar menghadiri seremoni, menggunting pita, atau bentuk acara resmi lainnya? Pertanyaan lain apa manfaat bagi NU, bangsa, dan negara. Setelah mendapatkan jawaban pasti dengan nada yang agak tinggi Muzadi selanjutnya berbicara, "saya nyatakan siap untuk mendampingi Ibu Megawati sebagai wakil presiden dalam pemilu presiden mendatang".

Mantan ketua PBNU menolak keberadaan Ahmadiyah bahkan meminta pemerintah untuk melakukan pelarangan dengan arif dan bijaksana. Hasyim Muzadi tidak mempermasalahkan eksistensi FPI, tetapi beliau menyarankan agar demonstrasi yang dilakukan FPI

tanpa unsur kekerasan. Demo itu hak demokrasi, tapi tidak ada hak untuk melakukan kekerasan. Hasyim minta FPI meningkatkan kualitas perjuangannya pada hari Ahad 12 Oktober 2014 di Jakarta. Hasyim tidak setuju FPI dibubarkan sebab organisasi serupa bisa muncul berganti nama. Menurut Hasyim polisi sebaiknya menangkap anggota organisasi masyarakat yang melakukan tindak kriminal atau melanggar hukum.

D. Kontribusi Gus Dur dan Hasyim Muzadi

1. Kontribusi Gus Dur

Gus Dur berpendapat bahwa dalam Islam, negara itu adalah hukum (*al-hukm*) dan sama sekali tak memiliki bentuk negara.[22] Yang penting di dalam Islam, menurut Gus Dur adalah etik kemasyarakatan dan komunitas. Alasannya, Islam tidak mengenal konsep pemerintahan yang definitif. Bahkan dalam persoalan yang paling pokok, yakni suksesi kekuasaan, menurut Gus Dur ternyata Islam tidak konsisten. Terkadang memakai *istiskhlaf, bai'at* atau *ahl al-hall wa al-'aqd*. Padahal persoalan suksesi adalah masalah yang cukup urgen dalam masalah kenegaraan. Ia memberikan catatan jika memang Islam mempunyai konsep tentu tidak terjadi demikian. Bagi Gus Dur, Islam memang sengaja tidak mengatur konsep kenegaraan agar ia bisa diterima oleh semua entitas budaya. Menurut Gus Dur, yang ada hanyalah komunitas agama (*kuntum khayr ummatin ukhrijat li al-nās*). Jadi, *khayra ummatin* bukan *khaira daulatin* atau *khayra jumhuriyatin* apalagi *khayra mamlakatin*. Di abad modern ini mau tidak mau Islam harus mau

[43] Abu al-Hasan Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyah,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1967), hlm. 3.
[44] M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya,* (Yogyakarta: al-Amin Press, 1996), hlm. 94-120.
[45] Lihat Ali Masykur Musa, *Pemikiran dan Sikap Politik Gus Dur,* (Jakarta: Erlangga, 2010), hlm. 94.

berinteraksi dengan sederetan fenomena yang secara global merupakan *nation state*.[23] Tidak mudah bagi kaum muslimin untuk mencernakan keharusan historis dalam berinteraksi dengan fenomena global itu.

Pemikiran Gus Dur tersebut, tampaknya ingin menegaskan kepada khalayak bahwa tugas utama Islam adalah mengembangkan etika sosial (*social ethics*)[24] yang memungkinkan bagi tercapainya kesejahteraan kehidupan umat manusia, baik melalui bentuk masyarakat yang bernama negara nasional maupun di luarnya. Selain itu, fungsionalisasi etika sosial dapat saja berbentuk pengundangan melalui hukum positif, maupun sekedar melalui penyadaran masyarakat tentang pentingnya pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan nyata. Dengan demikian, baik pandangan Gus Dur lebih menekankan agar nilai-nilai Islam dapat difungsikan sepenuhnya ke dalam sebuah masyarakat bangsa terlepas dari bentuk negara yang digunakan.

Menurut Gus Dur, ajaran yang dengan sempurna menampilkan universalisme Islam[25] adalah 5 (lima) jaminan dasar yang diberikan Islam kepada warga masyarakat, baik secara perorangan maupun sebagai kelompok. Kelima jaminan dasar tersebut, menurut pandangan Gus Dur telah tersebar dalam literatur hukum agama (*al-kutūb al-fiqhiyah*) lama, yang terdiri dari: (a) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum; (b) keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa ada paksaan untuk berpindah agama; (c) keselamatan keluarga dan keturunan;

---

[44] M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya,* (Yogyakarta: al-Amin Press, 1996), hlm. 94-120.

[45] Lihat Ali Masykur Musa, *Pemikiran dan Sikap Politik Gus Dur,* (Jakarta: Erlangga, 2010), hlm. 94.

[46]Abdurrahman Wahid, *"Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama",* dalam *AULA*, Edisi Mei 1985, hlm. 71.

(d) keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum; dan (e) keselamatan profesi.[26]

Adapun aspek-aspek itu meliputi bidang-bidang ilmiah yang bersifat kultural dan nonkultural, karenanya pendekatan yang digunakan lalu bersifat empiris, di samping pendekatan yang lazim dipakai dalam studi klasik.[27]

Peneliti mengambil intisari dari pemikiran ulama NU, bahwa dalam hubungan agama dan negara, peran Islam bukan hanya sebatas suplementer (tambahan), melainkan pula bersifat komplementer (penyempurna), yakni dengan ikut serta menentukan arah ideal pembangunan NKRI berdasarkan Pancasila dan akidah Islam.

Muhammad A. S. Hikam mengatakan bahwa Gus Dur adalah sosok yang sangat kompleks sehingga melakukan kajian atas wawasan intelektualnya merupakan kegiatan yang tidak sederhana,[28] sangat berliku-liku, sehingga membutuhkan kecermatan yang sangat hati-hati. Setidaknya ada tiga kata kunci atau cara untuk memahami pemikirannya, yaitu liberalisme, demokrasi, dan universalisme. Berbicara tentang kesempurnaan Islam, seperti ditegaskan dalam Q. S. al-Maidah (5): 3 yang artinya; "Pada hari ini telah Aku sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Aku cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Aku ridhai Islam menjadi agama bagimu".

Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina), hlm. 545-552.

[48] I. Nurol Aen, *Pemikiran tentang Nilai Kebenaran Ijtihad dan Perspektif Aplikasinya dalam Kehidupan Abad 21.* Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar dalam Ilmu Ushul Fiqh Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung Sabtu, 21 September 2002, Departemen Agama RI IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2002, hlm. 3.

[49] Muhammad A. S. Hikam, "Gus Dur, Pembaharu dan Cendikiawan Kelana: Sebuah Pengantar" dalam A.S. Laksana (ed.), *NU Pasca Gus Dur,* (Jakarta: Fatma Press, 1977), hlm. 3.

2. Kontribusi Hasyim Muzadi

Sementara pemikiran Hasyim Muzadi berkontribusi bahwa, Islam tidak pernah memaksakan menjadi dasar negara, sikap moderat dan inklusif Islam tercermin dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Umat Islam di Indonesia sekalipun mayoritas namun, tidak pernah memaksakan Islam sebagai dasar formal negara Indonesia. Hasyim ingin menyatukan antara kaum nasionalis dan agama. Maka, titik temu ini yang harus kita pertahankan, titik temu dari semua ajaran agama yang melarang akan korupsi harus dipertahankan sebaik-baiknya sehingga di dalam kebhinekaan bernegara menjadi nyata dalam pemikiran kita bersama.

Implikasi pemikiran politik Gus Dur di atas tidak dapat dipandang lahir begitu saja. Hal itu mesti memiliki latar belakang dan dasar-dasar pijakan yang menjadi kekuatan idenya. Dilihat dari sejarah hidupnya, Gus Dur mempunyai tradisi pemikiran Islam klasik yang kuat tetapi sekaligus diimbangi dengan wawasan modern. Bacaannya atas karya Lanin dan Marx serta pergulatannya dalam wacana politik nasional telah membentuknya sebagai sosok Islam modernis. Teori kredo dan teori kedaulatan Tuhan ini adalah manusia hendaknya selalu tunduk dan patuh kepada ajaran Tuhan dalam pengertian yang amat luas (*kaffah* atau *totaliter*).

Implikasi sikap Hasyim Muzadi terhadap adanya hubungan agama dengan negara terwujud dalam istilah *rahmatan lil 'alamin* yang diterjemahkan ke dalam sikap *tawassuth, tawazun, tasamuh,* dan *i'tidal* dalam perspektif empiris dengan tema adalah "Membantu Mengatasi Krisis dan Menjaga Keutuhan NKRI".[29] Peran yang dilihat oleh antropolog Clifford Geertz ini, menggambarkan posisi kiai yang tidak terbatas pada pengajar agama, tetapi juga penyaring budaya (dari luar), *plus* komunikator budaya, yang berfungsi sebagai pendamping atas beberapa persoalan kultural masyarakat, semisal kon-

[50] Hasil wawancara dengan Hasyim Muzadi.

sultasi nikah, perdagangan, waris, dan sebagainya. Hal ini yang membuahkan kharisma, sehingga masukan dan ajaran kiai, diterima masyarakat, sebagai representasi dari "jawaban Tuhan".[30] Hasyim Muzadi mengatakan bahwa hakikat semua ajaran agama mengajarkan perdamaian, kesejahteraan, kelemahlembutan dan toleransi.

Gus Dur

Rechtsstaat dan konstitusionalisme dalam konteks hubungan agama dan negara dalam hukum Islam di Indonesia. Paradigma sekularisasi agama dan negara merupakan dua entitas yang bebas dan satu sama lain memiliki wilayah garapan masing-masing sehingga keberadaanya harus dipisahkan dan tidak boleh satu sama lain melakukan interpensi

Posisi Agama dan Negara di Indonesia dalam pandangan kalangan Sarjana Muslim

Posisi sebagai sebagai :

a. Pemikirmuslim subtan-sialis Gus Dur menjunjung tinggi demokrasi dan pri-bumisasi Islam;
b. Agamawan humanis,
c. Nasionalis,
d. demokratis.

Kontribusi dan Implikasi terhadap Masa Depan Perkembangan Agama dan Negara dalam Hukum Islam di Indonesia:

a. Mampu menghadirkan keislaman yang sesuai dengan konteks Indonesia;

[30] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures,* (USA: Basic Books, 1973), hlm. 142-150.

b. Setidaknya ada tiga kata kunci yaitu: Liberalisme, demokrasi, dan universalisme.

Sementara implikasinya, hendak mengembangkan etika sosial yang memungkinkan tercapainya tujuan penyejahteraan kehidupan umat manusia dan penyadaran masyarakat.

Hasyim Muzadi

Rechtsstaat dan konstitusionalisme dalam konteks hubungan agama dan negara dalam hukum Islam di Indonesia.

Paham teokrasi bahwa agama dan negara sebagai dua hal yang tidak dapat dipisahkan.

Contoh issu-issu "krusial" menolak keberadaan Ahmadiyah sedangkan FPI tidak dipermasalahkan

Posisi Agama dan Negara di Indonesia dalam pandangan kalangan Sarjana Muslim

Posisi sebagai berikut :

a. Sosok kiai yang kharismatik,
b. Tokoh pemimpin agama yang humanis,
c. Nasionalis, Pluralis.

Posisi sebagai berikut:

a. Sosok kiai yang kharismatik,
b. Tokoh pemimpin agama yang humanis,
c. Nasionalis, Pluralis.

Kontribusi dan Implikasi terhadap Masa Depan Perkembangan Agama dan Negara dalam Hukum Islam di Indonesia: (a) Umat Islam di Indonesia sekalipun mayoritas namun, tidak pernah memaksakan Islam sebagai dasar formal negara Indonesia. (b) Islam lebih menghendaki suatu aksi yang mampu menyejahterakan masyarakat luas tanpa sekat-sekat agama, suku, ras. Sementara implikasinya memberikan penekanan mempertegas Khittah NU 1926 dan mem-berda-

yakan *civil society*, sebagai konsekuensi sikap *rahmatan lil' alamin* dalam sikap *tawassuth,tawazun, tasamuh* dan *i'tidal.*

E. Penutup

Berdasarkan analisis yang telah dikemukakan, peneliti dapat menyimpulkan sebagai berikut ini. Pertama, *Rechtsstaat* dan konstitusionalisme menurut pemikiran Gus Dur dan Hasyim Muzadi dalam konteks hubungan agama dan negara dalam hukum Islam sebagai berikut ini. Gus Dur menggunakan paradigma sekularisasi agama dan negara merupakan dua entitas yang bebas dan satu sama lain. Memiliki wilayah garapan masing-masing sehingga keberadaannya harus dipisahkan dan tidak boleh satu sama lain melakukan intervensi. Bukan cara-cara kekerasan dan intimidasi. Maka, negara tidak boleh melaksanakan aktivitasnya atas dasar kekuasaan belaka, tetapi harus berdasarkan pada hukum. Dengan demikian, lebih tepat apabila dikatakan bahwa konsep negara hukum Indonesia yang terdapat dalam UUD 1945 merupakan campuran antara konsep negara hukum tradisi Eropa Kontinental yang terkenal dengan *rechtsstaat* dengan tradisi hukum Anglo Saxon yang terkenal dengan *the rule of law*.

Sementara pandangan Hasyim Muzadi mengenai hubungan agama dan negara, bahwa Pancasila sebagai dasar negara Indonesia, dan mampu sebagai idiologi pemersatu bangsa yang plural, serta pilihan yang cerdas untuk menjaga keutuhan bangsa Indonesia. Walau tidak berdasarkan agama secara formal menurut Hasyim, Indonesia bukanlah negara sekuler. Indonesia adalah negara yang berketuhanan Yang Maha Esa, karena itu negara tidak hanya saja wajib memberikan perlindungan (proteksi) tetapi juga mengatur hubungan umat beragama tanpa melakukan intervensi terhadap ajaran teologis setiap agama. Islam tidak pernah memaksakan menjadi dasar negara, sikap moderat dan inklusif, Islam tercermin dalam ke-

hidupan berbangsa dan bernegara. Sedangkan konsep Islam *rahmatan lil 'alamin* yang paling awal dilakukan menurut Hasyim Muzadi, adalah melalui *amar ma'ruf dan nahi munkar*. Hasyim mengatakan, bahwa perilaku hubungan antara agama dan negara tidak dapat terpisahkan.

Kedua, Posisi pemikiran Gus Dur dan Hasyim Muzadi di kalangan Sarjana Muslim dalam kaitannya dengan hukum Islam yaitu sebagaimana berikut ini. Jika dibandingkan dengan beberapa pemikir muslim lainnya, Gus Dur dapat diposisikan sebagai pemikir, muslim subtansialis, dan agamawan humanis, nasionalis, dan demokratis.

Ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan: (a) pemikiran Gus Dur menjunjung tinggi demokrasi dan pribumisasi Islam; (b) pemikiran Gus Dur bersifat moderat dan berpengaruh terhadap adanya hubungan agama dan negara yang lebih maju di Indonesia; (c) membela HAM dan membela kaum minoritas. Sedangkan posisi Hasyim sebagai sosok kiai yang kharismatik, tokoh NU pemimpin agama yang humanis, nasionalis, dan pluralis. Alasannya (a) pemikiran Hasyim Muzadi menjadikan Islam dalam bingkai *rahmatan lil 'alamin*; (b) Islam mengatur konflik global; (c) mewujudkan masyarakat madani (*civil society*).

Ketiga, Gus Dur dan Hasyim Muzadi terbukti memberikan kontribusi bagi masa depan hubungan agama dan negara dalam hukum Islam di Indonesia. Beberapa alasan yang ingin ditampilkan peneliti: (a) Pemikiran Gus Dur telah mampu menghadirkan keislaman yang sesuai dengan konteks Indonesia, yaitu model keislaman yang mampu memberikan respon secara adil dalam bidang hukum, politik, dan budaya Islam di Indonesia; (b) Setidaknya ada tiga kata kunci atau cara untuk memahami pemikiran Gus Dur yaitu: liberalisme, demokrasi, dan universalisme. Maka, pembelaan terhadap minoritas mendapatkan perhatian yang serius. Sementara kontribusi Hasyim Muzadi dalam hubungan agama dan negara

adalah: (a) Pemikiran Hasyim Muzadi bahwa umat Islam di Indonesia sekalipun mayoritas namun tidak pernah memaksakan Islam sebagai dasar formal negara Indonesia. (b) Islam lebih menghendaki suatu aksi yang mampu menyejahterahkan masyarakat luas tanpa sekat-sekat agama, suku, ras, sebagai realisasi dari *rahmatan lil 'alamin.*

Sementara pemikiran Gus Dur dan Hasyim Muzadi terbukti berimplikasi terhadap masa depan hubungan agama dan negara dalam hukum Islam di Indonesia sebagai berikut: Pandangan Gus Dur, bahwa Islam tidak mengatur tentang sistem negara tapi hanya mengutamakan politik sebagai moralitas dan bukan politik sebagai institusi". Dasar pemikirannya hendak mengembangkan etika sosial yang memungkinkan tercapainya tujuan-tujuan penyejahteraan kehidupan umat manusia, melalui penyadaran masyarakat akan pentingnya pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan nyata. Sedangkan Hasyim Muzadi memberikan penekanan mempertegas Khittah NU 1926 dan memberdayakan *civil society*, sebagai konsekuensi sikap *rahmatan lil 'alamin* yang diterjemahkan ke dalam sikap *tawassuth, tawazun, i'tidal,* dan *tasamuh.*

Berkenaan dengan uraian di atas ada dua catatan penting. Pertama, perlu dilakukan penelitian dan kajian lebih lanjut secara mendalam untuk mengembangkan pemikiran *Rechtsstaat* atau negara hukum dan konstitusionalisme dalam hukum Islam di Indonesia, melalui studi perbandingan kedua tokoh (Gus Dur dan Hasyim Muzadi) dengan pemikir tokoh-tokoh muslim lainnya secara komprehensif.

Kedua, hubungan antara negara dengan Islam selalu menjadi topik sentral yang menarik, oleh karenanya baik secara kajian politik maupun penegakan hukum atau *rule of law* perlu diberikan penjelasan dan ketegasan secara mendalam serta dibutuhkan untuk mengatur keseimbangan antara pelaksanaan atau pemenuhan hak dan kewajiban dalam menyelesaikan problematika hukum di Indonesia

untuk terwujudnya masa depan bangsa, agama, negara yang terbuka, toleran, demokratis, jujur, adil, dan bermartabat, dalam wadah NKRI yang plural, majemuk dan heterogen, dengan menjaga kebhinekaan.

Ketiga, diperlukan hubungan yang humanis antara agama dan negara yang selalu menjadi perdebatan menarik, dalam kajian negara hukum dan konstitusionalisme. Berkenaan dengan hal itu, masyarakat perlu diberikan pencerahan pemikiran secara komprehensif dan berimbang baik segi metodologi maupun pengungkapan fakta.

Daftar Pustaka

Abdul Karim Zaidan. 1983. *Nidhamur al-Qadla fi al-Syari'ati al-Islamiyah,*Bagdad: Matba'atu al-'Aini.

Abdurrahman Wahid dalam kata pengantarnya untuk Buku, Greg Fealy dan Greg Barton (ed), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Yogyakarta: LKiS.

_____. 1999. *Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama*, dalam Kacung Marijan dan Ma'mun Murod al-Brebesy, *Abdurrahman Wahid Mengurai Agama dan Negara.* Jakarta: Grasindo.

_____. 1999. *Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama*,Jakarta: Grasindo.

_____. 1991. "*Sekali Lagi Tentang Forum Demokrasi*", dalam Editor, Nomor 36/ tahun IV/25 Mei 1991.

_____. 2006. *Islamku Islam Anda Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute.

_____. "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.

Al-Māwardi, Abū al-Hasan. 1967. *al-Aḥkām al-Sulthāniyah.* Bayrūt: Dār al-Fikr.

Agus Salim. 2006. *Bangunan Teori*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Akil Mochtar, M. 2011. "Visi Pembangunan Sistem Hukum Indonesia", dalam http://www.akilmochtar.com/wp-content/uploads/ 2011/06/, diakses tanggal 4 Februari2013

Ali Masykur Musa. 2010. *Pemikiran dan Sikap Politik Gus Dur.* Jakarta: Erlangga.

Asjmuni Abdul Rahman. 1976. *Kaidah-kaidah Fikih (Qawa'id al-Fiqhiyyah)*. Jakarta: Bulan Bintang.

Greg Fealy dan Greg Barton (Ed.). 1997. *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS.

Muhaimin Iskandar, A. 2007. *Gus Dur, Islam dan Kebangkitan Indonesia*. Yogyakarta: KLIK.R dan DPP PKB.

Wahab Afif, A. 2010. *Maslahat al-Ummah: Suatu Pendekatan Menuju Masyarakat Muslim Moderat,* Orasi Penganugrahan Gelar Doktor Honoris Causa Ilmu Perbandingan Madzhab & Bimbingan Masyarakat Islam, tanggal 7 Agustus 2010 di Bandung.

Peters, A. A. G dan Koesriani Siswosubroto. 1988. *Hukum dan Perkembangan Sosial*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Barda Nawawi Arief, *Beberapa Aspek Pengembangan Ilmu Hukum Pidana (Menyongsong Generasi Baru Hukum Pidana Indonesia),* Semarang: PustakaMagister, 2011.

Budiono Kusumohamidjojo. 2004. *Filsafat Hukum: Problemtika Ketertiban yang Adil*. Jakarta: Grasindo.

Deddy Ismatullah. 2006. *Gagasan Pemerintahan dalam Konstitusi Madinah Ditinjau dari Perspektif Prinsip-prinsip Negara Hukum*. Bandung: Sahifa.

Deliar Noer. 1988. *Gerakan Modern Islamdi Indonesia 1900-1942*. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Sitompul, Einar Martahan. 1989. *NU dan Pancasila*. Jakarta: Sinar Harapan.

Gibb, H.A.R. 1991. *The Modern Trends of Islam* (Diterjemahkan oleh Machnun Husein), Cet. ke-2. Jakarta: Rajawali Pers.

Ibn Qayyim al-Jawziyah. 1980. *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Vol. III. Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyah.

I. Nurol Aen, 2002. *Pemikiran tentang Nilai Kebenaran Ijtihad dan Perspektif Aplikasinya dalam Kehidupan Abad 21,* Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar dalam Ilmu Ushul Fiqh Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung Sabtu, 21 September 2002 di IAIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Jimly Asshiddiqie. 1994. *Gagasan Kedaulatan Rakyat dalam Konstitusi dan Pelaksanaannya di Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baru-van Hoeve.

Moh. Nazir. 1998. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia.

Montgomery Watt, *Muhammad is the Prophet and The Statesman,* New York: Oxford University Press, 1961.

Muhammad Tahir Azhary, *Suau Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam dan Implementasinya pada Periode Negara Hukum Madinah dan Masa Kini,* Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Muhammad A. S. Hikam. 1977. "Gus Dur, Pembaharu dan Cendikiawan Kelana: Sebuah Pengantar"*,* dalam *A.S. Laksana* (ed.), *NU Pasca Gus Dur*. Jakarta: Fatma Press.

Mukhlish Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah,*Jakarta: Gema Insani Press, 2000.

Munawir Sjadzali. 1991. *Islam dan Tata Negara*. Jakarta: UI Press.

Masyhur Amin, M. 1999. *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*. Yogyakarta: al-Amin Press.

M. Tahir Azhary. 1992. *Negara Hukum*. Jakarta: Bulan Bintang.

Notohamidjojo, O. 1970. *Makna Negara Hukum bagi Pembaharuan Negara dan Wibawa Hukum bagi Pembaharuan Masyarakat di Indonesia*. Jakarta: Badan Penerbit Kristen.

Program Pascasarjana. 2015. *Panduan Akademik: Penulisan Tesis & Disertasi*. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Ratno Lukito, 2012. *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia.* Jakarta: Alvabet.

Roscoe Pound, 1994. "The Law Theory of Social Engeneering", dalam Tom Cambell, *Tujuh Teori Sosial: Sketsa, Penilaian dan Perbandingan.* Yogyakarta: Kanisius.

Satjipto Rahardjo. 1980. *Hukum dan Masyarakat.* Bandung: Angkasa.

Sri Soemantri. 1987. *Prosedur dan Sistem Perubahan Konstitusi.* Bandung: Alumni,

Soerjono Soekanto. 1986. *Pengantar Penelitian Hukum,* Cet. ke-2, Jakarta: UI Press.

Soerjono Soekanto & Sri Mamudji. 2001. *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Internet

Pandangan Lord Acton yang dikutip oleh Kusnu Goesniadhie S., *Konsep Negara Hukum*, petikan artikel yang dipublikasikan dalam http://kgsc.wordpress.com/2009/07/11/perkembangan-konsep-negara-hukum/ diakses tanggal 12 Agustus 2012.

Sularno,"Syari'at Islam dan Upaya pembentukan Hukum Positif diIndonesia", diakses pada 05 Oktober 2012, dari http://journal.uii.ac.id/index. php/JHI/article/viewFile/245/240.

Visi_Pembangunan_Sistem_Hukum_Indonesia_akil1.pdf276 *Al-Tahrir*, Vol. 13, No. 2 November 2013, hlm. 273-296.

Lihat Q.S. 1 : 5 dalam CD Qur'an in Qord Version 6.0.
Lihat Q.S. 13 : 30 dalam CD Qur'an in Qord Version 6.0.

TRANSFORMASI HUKUM ISLAM KE DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL

Cik Hasan Bisri [1]

A. Pendahuluan

Ada tiga gagasan utama yang digunakan dalam pembahasan tentang transformasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional. Ketiga gagasan itu, dewasa ini, merupakan bagian dari gejala kehidupan di berbagai negara dan kawasan. Ia berada dalam tataran perubahan hukum dalam berbagai satuan masyarakat bangsa, dari hukum tak tertulis (*lex nonscripta*) menjadi hukum tertulis (*lex scripta*); dari hukum yang bersifat spesial menjadi hukum yang bersifat umum. Bahkan, secara umum, ia merupakan bagian dari perubahan peradaban, dari tradisi kecil atau kebudayaan redah yang bersifat oral dan verbal menjadi tradisi besar atau kebudayaan tinggi yang diwacanakan dan didokumentasikan.

Gagasan pertama, hukum Islam merupakan serangkaian perintah dan larangan Allah dan Rasulullah-Nya bagi penataan kehidupan umat manusia. Ia bersifat semesta, tanpa terikat oleh struktur sosial meski pun mempertimbangkan sistem sosial yang berlaku. Namun ketika hukum itu diterapkan dalam kehidupan masyarakat manusia,

[1] Tulisan ini berasal dari bahan ceramah dalam "Pelatihan Metodologi Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", diselenggarakan oleh Majelis Ulama Indonesia Provinsi Jawa Barat pada Tanggal 31 Agustus 2001 di Bandung. Bahan pustaka yang berkembang saat itu dijdikan rujukan utama. Sementara itu, informasi mutakhir ditambahkan dalam catatan kaki dan diagram untuk menyesuaikan diri dengan konteks dan perkembangan dewasa ini.

dalam hal ini umat Islam, ia berada dalam struktur sosial dan pola kebudayaan, sebagaimana tampak dalam hukum Islam gugus: syari-'ah, ilmu, fiqh, fatwa, qanun, idarah, qadha, amal, dan adat.

Gagasan kedua transformasi hukum Islam ke dalam satuan masyarakat bangsa yang diikat oleh organisasi negara. Hal itu dilakukan atas dasar keputusan politik, atau politik hukum, dari penyelenggara negara melalui proses legislasi dalam bentuk peraturan perundang-undangan (*takhrīj al-ahkām 'alā al-nash al-qānūn*) dan perangkat infrastruktur yang menjalankan produk legislasi tersebut. Dalam kenyataannya, hal itu terjadi di negara-negara Islam (*Islamic states*) dan negeri-negeri Muslim (*Muslim countries*). Dari berbagai tulisan sebagaimana dikemukakan al-Sibā'i (1966), Tahir Mahmood (1972 dan 1987), Muhammad Siraj (1993), dan Sudirman Tebba (1993), menunjukkan terjadi transformasi hukum Islam, khususnya kaidah hukum pribadi dan keluarga, ke dalam berbagai peraturan perundang-undangan (*al-qānūn*), baik pada jenjang undang-undang maupun pada jenjang yang lebih rendah. Bahkan di negara yang mayoritas penduduknya nonmuslim, misalnya di Pilipina dan Thailand terjadi transformasi hukum Islam ke dalam qanun (Lihat: Anonimus, 1983; Surin Pitsuan, 1989).

Gagasan ketiga, sistem hukum nasional sebagai bagian dari sistem masyarakat bangsa (*Cf.* Friedman, 1984).[2] Dalam sistem hukum itu di antaranya mencakup nilai fundamental yang telah disepakati sebagai rujukan utama; bahan baku dalam pembentukan dan pengembangan hukum; arah pengembangan hukum yang hendak dicapai; berbagai bidang kehidupan yang memerlukan pengaturan,

[2] Menurut Friedman (1984: 5) unsur-unsur sistem hukum terdiri atas struktur hukum (*legal structure*), substansi hukum (*legal substance*) dan budaya hukum (*legal culture*). Struktur hukum meliputi badan eksekutif, legislatif dan yudikatif termasuk badan peradilan. Substansi hukum ialah norma, peraturan, dan undang-undang. Sedangkan budaya hukum merupakan pandangan, kebiasaan maupun perilaku dari masyarakat mengenai pemikiran nilai-nilai dan harapan dari sistem hukum yang berlaku.

hierarki peraturan yang menjadi otoritas penyelenggara negara; aparatur hukum; proses politik melalui suprastruktur dan infrastruktur politik; pluralitas dan perkembangan masyarakat bangsa (internal); dan perkembangan masyarakat dunia yang ditunjang oleh produk teknologi (eksternal). Berbagai hal itu merupakan komponen-komponen dalam sistem hukum nasional, sebagai suatu kesatuan yang terintegrasi.

Tulisan ini lebih difokuskan pada pembahasan sekitar transformasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional di Indonesia. Dalam konteks ini hukum Islam dapat disebut sebagai salah satu tatanan hukum sebagaimana tampak dalam politik hukum nasional, yakni dalam Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Nomor IV/MPR/1999 tentang Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN). Butir kedua dalam *Arah Kebijakan Hukum* dinyatakan: "Menata sistem hukum nasional yang menyeluruh dan terpadu dengan mengakui dan menghormati hukum agama dan hukum adat serta memperbaharui perundang-undangan warisan kolonial dan hukum nasional yang diskriminatif, termasuk ketidakadilan jender dan ketidaksesuaiannya dengan tuntutan reformasi melalui program legislasi". Meskipun politik hukum itu tidak secara eksplisit menunjuk kepada hukum Islam, namun secara implisit diakui bahwa di Indonesia terdiri atas berbagai tatanan hukum, di antaranya tatanan hukum Islam (Lihat: Harahap, 1993: 17; Busthanul Arifin, 1994: 9). Hukum Islam berpeluang untuk ditransformasikan ke dalam sistem hukum nasional. Dalam keadaan yang demikian, materi hukum dalam tatanan hukum Islam memiliki peluang menjadi salah satu bahan baku dalam proses pembentukan dan pengembangan sistem hukum nasional. Ia memiliki nilai filosofis, nilai sosiologis, dan nilai yuridis sebagaimana dinyatakan dalam politik hukum tersebut.

Proses transformasi tersebut meniscayakan terjadi interaksi antar berbagai tatanan hukum. Tatanan hukum dimaksud adalah tatanan hukum Barat, terutama hukum Eropa Kontinental, atau *civil law*

system, dan berbagai tatanan hukum lokal yang dikenal sebagai hukum adat. Tatanan hukum Barat tumbuh dan berkembang berkenaan dengan penjajahan Belanda di Indonesia, yang memakan waktu amat panjang. Sedangkan tatanan hukum adat tumbuh dan berkembang dalam berbagai satuan masyarakat etnis (suku bangsa) yang tersebar di berbagai kepulauan Nusantara.[3]

B. Hukum Islam dan Pluralitas Masyarakat

Sebagaimana dimaklumi, ketika kehidupan manusia terbentuk dalam satuan masyarakat yang diikat oleh organisasi negara bangsa (*nation state*), di kalangan umat Islam, juga di kalangan umat beragama lainnya, terdapat dua tipe masyarakat yang memiliki titik singgung, yakni masyarakat bangsa dan umat Islam (masyarakat Islam). Hal itu terjadi sebagai akibat perubahan gagasan negara, setelah berakhirnya masa penjajahan bangsa-bangsa non-Eropa oleh bangsa-bangsa Eropa. Dari imperium menjadi negara nasional yang mencerminkan sebagai negara modern. Umat Islam yang berposisi sebagai minoritas, ia menjadi bagian dari masyarakat bangsa. Sedangkan umat Islam yang berposisi sebagai mayoritas, seperti di Indonesia, ia meliputi hampir, bahkan, seluruh masyarakat bangsa tersebut.

Dewasa ini umat Islam yang tersebar dalam masyarakat bangsa, terutama di Asia dan Afrika, dapat dipilah dalam sembilan kawasan: (1) Asia Tenggara: Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, Philipina, Singapura, dan Thailand (Selatan); (2) Asia Selatan: Bangladesh, Bhutan, India, Maladewa, Nepal, Pakistan, dan Srilangka; (3) Asia Tengah: Azerbaijan, Chechnia, Dagestan, Ingushetia, Kabardino-

[3] Menurut Zulyani Hidayah (1996) terdapat 693 suku bangsa yang tersebar di seluruh wilayah Nusantara. Sementara itu, berdasarkan Hasil Sensus Penduduk Tahun 2010 di Indonesia terdapat 1.340 suku bangsa (https://id.wikipedia.org/wiki/ Suku_bangsa_di_Indonesia). Berkenaan dengan hal itu, pemilahan 19 lingkungan persekutuan hukum adat yang dilakukan oleh van Vollenhoven (1925), perlu dikaji-ulang secara kritis terutama dalam pengkajian hukum adat di Indonesia.

Balkania, Kazakstan, Kirgizstan, Tajikistan, Turkmenistan, Uzbekistan; di samping itu, masuk dalam kawasan ini Afghanistan and Turki; (4) Timur Tengah: Bahrain, Irak, Iran, Jordania, Kuwait, Libanon, Oman, Qatar, Saudi Arabia, Syria, Uni Emirat Arab, dan Yaman; (5). Afrika Barat: Chad, Gambia, Guinea, Kamerun, Mali, Mauritania, Nigeria, Niger Selatan, Senegal, dan Sierra Leone; (6) Afrika Utara: Aljazair, Mesir, Libya, Maroko, dan Tunisia; (7) Tanduk Afrika: Chad Timur, Djibouti, Eriteria, Ethiopia, Somalia, dan Sudan; (8) Afrika Tengah dan Timur: Burundi, Kenya, Ruwanda, Tanzania, dan Uganda; dan (9) Afrika Selatan: Malawi dan Afrika Selatan (Lihat: Centre of Islamic and Middle Eastern Law (CIMEL), at the School of Oriental and African Studies of University of London, http//www.soas.ac.uk/centres/islamiclaw/html).

Namun demikian, terdapat unsur lain yang dapat membedakan kedua tipe masyarakat di atas, yakni nilai dasar yang dijadikan rujukan utama dalam kehidupan bernegara. Hal itu terjadi karena berkembang berbagai ideologi yang dianut oleh masyarakat bangsa itu. Ideologi tersebut mencakup dimensi realitas, yang berakar dalam masyarakat; dimensi idealisme, yang ingin dicapai dalam berbagai bidang kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara; dan dimensi fleksibilitas, yang dapat dikembangkan secara terbuka atau demokratis (Lihat: Alfian, 1996: 192). Di Indonesia, misalnya, nilai dasar yang dijadikan rujukan adalah Pancasila, sehingga terjadi mutual simbiosis antara bangsa dengan umat, yang diperankan oleh elite penguasa (*the ruling elite*) dengan pemimpin Islam ("ulama bebas", pemimpin organisasi kemasyarakatan, pejabat agama, dan cendekiawan Muslim) sebagai elite penentu (*the strategic elite*), sebagaimana tercermin dalam hubungan antara umara dengan ulama. Hal itu terjadi dalam rentang waktu yang sangat panjang, sejak Islam menjadi kekuatan politik pada masa kesultanan Islam. Sementara itu, di Brunei Darussalam, Pakistan, Saudi Arabia, Iran, dan Ma-

roko yang menjadi nilai fundamental adalah ajaran Islam, meskipun dengan corak aliran pemikiran hukum yang beragam.

Dalam negara bangsa itu, pengembangan unsur-unsur masyarakat diorganisasikan melalui badan penyelenggara negara. Ia memiliki daya ikat, daya kontrol, dan daya gerak yang sangat kuat terhadap warga negara dan siapa pun yang berada dalam bagian wilayah negara itu. Oleh karena itu, hubungan antar bangsa (internasional) lebih mengutamakan kepentingan masing-masing masyarakat bangsa ketimbang kepentingan umat seagama. Hal itu tampak dalam peristiwa Perang Teluk di kawasan Timur Tengah antara Irak di satu pihak dengan Ku-wait dan Saudi Arabia, didukung oleh Amerika Serikat, di pihak lain. Demikian pula dalam peristiwa perang Irak melawan Iran, meskipun kedua bangsa itu mayoritas penganut madzhab Syi'ah. Hal itu menunjukkan bahwa kohesivitas internal masyarakat bangsa lebih tinggi ketimbang kohesivitas umat Islam antar bangsa. Hubungan antarumat Islam dalam satuan masyarakat bangsa merujuk kepada kepentingan masyarakat bangsa masing-masing. Hubungan antar masyarakat Islam secara internasional (antarmasyarakat bangsa), atau *Dunia Islam*, didasarkan kepada solidaritas sesama umat seagama. Kohesivitas, apalagi daya ikat, sebagai satu kesatuan masyarakat, sangat longgar.

Berkenaan dengan pengembangan satuan masyarakat bangsa, dewasa ini, umat Islam merupakan bagian dari empat tipe satuan masyarakat bangsa dalam ikatan organisasi negara modern. Pertama, dalam masyarakat bangsa yang secara resmi menyatakan diri sebagai negara Islam, misalnya Brunei Darussalam, Pakistan, Arab Saudi, Iran, dan Maroko (*Muslim Sovereign State*). Brunei Darussalam, merupakan suatu kerajaan kecil namun kaya dengan sumberdaya alam (minyak bumi). Sedangkan hukum Islam yang dijadikan rujukan adalah madzhab Syafi'i, dengan tolerasi terhadap madzhab sunni lainnya (Hanafi, Maliki, dan Hambali) dengan restu Sultan. Pakistan, merupakan suatu negara republik federal model Eropa Barat,

dengan menempatkan Qur'an dan Sunnah sebagai sumber penataan kehidupan bernegara. Sedangkan hukum Islam yang dijadikan rujukan adalah madzhab Hanafi. Saudi Arabia, merupakan suatu kerajaan (*al-mamlakah*) yang didominasi oleh keluarga Sa'ud, dengan menempatkan Qur'an dan Sunnah sebagai konstitusi. Sedangkan hukum Islam yang dijadikan rujukan adalah madzhab Hambali, dengan toleransi terhadap madzhab lain dalam hukum keluarga (*al-a<u>h</u>wāl al-syakhshiyah*). Iran, merupakan suatu negara republik dengan menempatkan Qur'an dan Sunnah sebagai sumber dalam penataan kehidupan bernegara. Sedangkan hukum Islam yang dijadikan rujukan adalah madzhab Syi'ah Imami (*Ja'fari*) yang dianut oleh sekitar 93% warganya. Maroko, merupakan suatu kerajaan. Sedangkan hukum Islam yang dijadikan rujukan adalah madzhab Maliki.

Kedua, dalam masyarakat bangsa yang mayoritas penduduknya beragama Islam tetapi tidak menyatakan dirinya sebagai negara Islam, dengan corak aliran pemikiran hukum Islam yang majemuk, misalnya, Indonesia (*Sunni*), Irak (32% *Sunni* dan 65% *Syi'i*), dan Mesir (*Sunni*).[4] Dalam tipe masyarakat bangsa ini, umat Islam pernah menjadi kekuatan politik yang dominan. Oleh karena itu, upaya untuk menjadikan hukum Islam sebagai kaidah kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dilakukan melalui berbagai saluran, baik infrastruktur maupun suprastruktur politik. Di Indonesia, misalnya, rumusan Piagam Jakarta dan perdebatan tentang dasar negara da-

[4] Fuad Muhammad Shibel (1971: 24) menyarikan pandangan Toynbee, yang menyatakan bahwa umat Islam mempunyai dua saudara kembar, yakni masyarakat Arab (*Sunni*) dan masyarakat Iran (*Syi'i*). Hal itu menyerupai masyarakat Hellenia, yang terdiri atas dua saudara kembar, yakni Barat (Katholik-Protestan) dan Ortodoks. Dewasa ini (data tahun 1992 sampai 1997, lihat: CIMEL) kedua saudara kembar itu hidup berdampingan dalam beberapa negara bangsa yang mayoritas penduduknya beragama Islam, terutama di kawasan Timur Tengah: Bahrain (Syi'i: 57,3%, Sunni: 24,5%), Iran (Syi'i: 93,4%, Sunni: 5,7%), Irak (Syi'i: 65%, Sunni: 32%), Kuwait (Sunni: 45%, Syi'i: 30%), Libanon (Syi'i: 34,0%, Sunni: 21,3%), Saudi Arabia (Sunni: 95,5%, Syi'i: 3,3%), Suriah (Sunni: 74,0%, Syi'i: 12,0%), dan Yaman (Sunni: 53,0%, Syi'i: 46,9%).

lam konstituante pasca pemilihan umum tahun 1955, merupakan bukti sejarah tentang usaha tersebut. Dewasa ini, satuan masyarakat bangsa tipe ini diidentifikasi sebagai negeri Muslim.[5]

Ketiga, dalam masyarakat bangsa yang mayoritas penduduknya beragama lain, tetapi berupaya untuk menerapkan hukum Islam sebagai kaidah sosial dalam kehidupan mereka, seperti umat Islam Patani di Muangthai (Selatan) dan Moro di Philipina (Selatan). Gerakan pemisahan diri dari satuan masyarakat bangsa, bahkan ikatan negara, merupakan upaya mengembalikan jati diri sebagai satuan masyarakat yang kohesif, dengan corak madzhab hukum Islam yang homogen, setelah mengalami intervensi oleh satuan masyarakat mayoritas (Budha di Muangthai dan Katholik di Philipina).

Keempat, dalam masyarakat bangsa, dalam suatu ikatan negara sekuler, yang mayoritas penduduknya menganut agama non-Islam. Sementara itu, masyarakat Islam terpilah dalam kelompok kecil (jama'ah), yang didasarkan pada kesamaan etnis dan aliran pemikiran Islam, sehingga cenderung eksklusif. Hal itu merupakan suatu gejala baru, terutama di benua Amerika dan Eropa, seperti di Amerika Serikat, Perancis, dan Inggris. Namun demikian, dalam urusan keluarga mereka merujuk kepada hukum Islam (Lihat: Pearl, 1999).

Uraian di atas menunjukkan tentang transformasi hukum Islam dalam berbagai satuan masyarakat bangsa yang sangat majemuk. Ia berada dalam masyarakat bangsa yang meliputi berbagai umat pemeluk agama dan madzhab. Ia berada dalam masyarakat bangsa yang meliputi berbagai ras, etnis, dan asal-usul keturunan. Di samping itu, ia berada dalam masyarakat bangsa yang memiliki variasi

[5] Kedudukan agama Islam, sebagai dasar dalam penataan kehidupan masyarakat, dalam konstitusi negara yang bersangkutan sangat bervariasi. Di Mesir (Pasal 2), Islam sebagai agama negera dan sumber dasar legislasi adalah hukum Islam (*Islamic Jurisprudence*). Di Irak (Pasal 4), Islam sebagai agama negara. Di Indonesia (Pasal 29), negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, tanpa mengatur kedudukan agama dan hukum Islam. Di Turki (Pasal 2), menganut negara sekuler tanpa diskriminasi agama.

tingkat kemajuan dalam berbagai bidang kehidupan, antara lain: sumberdaya manusia, teknologi, ekonomi, dan pendidikan. Namun demikian, pemeliharaan keluarga yang menjadi basis bernegara terus berlangsung. Hal itu tampak dalam wujud internalisasi hukum Islam ke dalam institusi kekerabatan, yang ditransformasikan ke dalam peraturan perundang-undangan.[6]

C. Politik Hukum dan Transformasi Hukum Islam

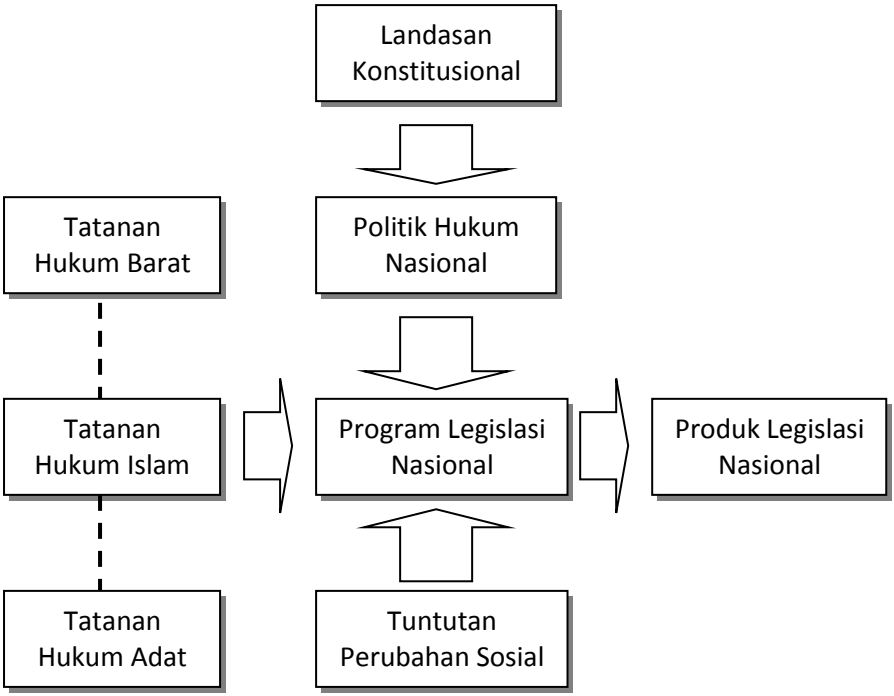
Hubungan antara hukum Islam dan kekuasaan negara merujuk kepada konstitusi yang berlaku, yang dioperasionalisasikan dalam wujud politik hukum yang diterapkan. Apa yang kemudian dikenal sebagai *adatrechts politiek* atau *receptio in complexu theorie* dan *receptie theorie,* merupakan suatu deskripsi tentang politik hukum yang diterapkan oleh penguasa pada masa pemerintahan Hindia Belanda. Dalam alam Indonesia merdeka, ketika negara didirikan atas dasar suatu kesatuan kebangsaan, kemudian dikenal politik hukum nasional. Ia muncul sebagai suatu gagasan untuk menggantikan hukum kolonial (Lihat: GBHN 1999) yang dipandang tidak cocok dengan alam kemerdekaan dan kebudayaan bangsa. Politik hukum itu merupakan suatu keputusan kekuasaan negara tentang hukum yang berlaku secara nasional, dan ke arah mana sistem hukum yang dianut akan dikembangkan.

Politik hukum itu merupakan produk interaksi di kalangan elite politik yang berbasis kepada berbagai kelompok sosial dan budaya (*Cf.* Lev, 1972: 2). Ketika elite politik Islam memiliki daya tawar yang

[6] Internalisasi hukum Islam ke dalam institusi kekerabatan berkembang di berbagai negara Islam*,* negeri Muslim, dan di negara yang penduduk Muslimnya merupakan minoritas. Ia ditransformasikan ke dalam peraturan perundang-undangan di negara yang bersangkutan, misalnya di Turki, Siprus, Libanon, Sudan, Jordania, Syria, Tunisia, Maroko, Mesir, Irak, Iran, India, Indonesia, Pakistan, Srilangka, Muangthai, Malaysia, Singapura, Brunei Darussalam, dan Philipina (Lihat: Anonimus, 1983; Surin Pitsuan, 1989; dan Tahir Mahmood, 1987).

kuat dalam interaksi politik, pengembangan hukum Islam dalam suprastruktur politik pun memiliki peluang yang sangat besar. Demikian pula sebaliknya. Hal itu terlihat dengan jelas dalam perjalanan sejarah masyarakat bangsa Indonesia, baik pada masa kesultanan Islam dan masa penjajahan maupun pada masa kemerdekaan hingga masa kini.

Gambar 4: Transformasi Hukum Islam
ke dalam Sistem Hukum Nasional Indonesia
(Diadaptasi dari Cik Hasan Bisri, 2001: 234)



Pada masa Orde Baru dan masa berikutnya, politik hukum itu termaktub dalam Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat, yakni dalam GBHN yang secara eksplisit tercantum dalam pembangunan hukum nasional. Ia mengalami perubahan, sebagaimana dapat dibaca di dalam GBHN tahun 1973, 1878, 1983, 1988, 1993, 1998, dan 1999. Jika diperhatikan, dalam ketujuh produk MPR itu terjadi pergeseran politik hukum nasional. Dalam empat Ketetapan MPR (1973, 1978, 1983, dan 1988), pengembangan hukum nasional diarahkan pada upaya "..... pembaharuan hukum secara terarah dan terpadu, antara lain kodifikasi dan unifikasi bidang-bidang hukum tertentu serta penyusunan perundang-undangan baru yang sangat dibutuhkan untuk dapat mendukung pembangunan di berbagai bidang sesuai dengan tuntutan pembangunan .....".

Dalam Ketetapan MPR 1993 sasaran pembangunan jangka panjang dalam bidang hukum adalah sebagai berikut:

> Terbentuk dan berfungsinya sistem hukum nasional yang mantap, bersumberkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, dengan memperhatikan *kemajemukan tatanan hukum* (*cetak miring* oleh Penulis) yang berlaku, yang mampu menjamin kepastian, ketertiban, penegakan, dan perlindungan hukum yang berintikan keadilan dan kebenaran, serta mampu mengamankan dan mendukung pembangunan nasional, yang didukung oleh aparatur hukum, sarana dan prasarana yang memadai serta masyarakat yang sadar dan taat hukum.

Selanjutnya pembangunan bidang hukum dalam Pembangunan Jangka Panjang Kedua meliputi tiga aspek, yaitu materi hukum, aparatur hukum, sarana dan prasarana hukum. Adapun arah pembangunan materi hukum di antaranya:

> Pembentukan hukum diselenggarakan melalui proses secara terpadu dan demokratis berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, serta menghasilkan produk hukum hingga tingkat peraturan pelaksanaannya. Dalam pembentukan hukum perlu diindahkan ketentuan yang memenuhi nilai filosofis yang berintikan rasa keadilan dan kebenaran, nilai sosiologis yang sesuai dengan tata nilai budaya yang ber-

laku di masyarakat, dan nilai yuridis yang sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku.[7] Produk hukum kolonial harus diganti dengan produk hukum yang dijiwai dan bersumber pada Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Penggantian produk hukum kolonial dan pembentukan hukum pada umumnya perlu didukung oleh penelitian dan pengembangan, serta ditunjang oleh sistem jaringan dokumentasi dan informasi hukum yang mantap.

Politik hukum pada masa Orde Baru, sebagaimana tertuang dalam kelima Ketetapan MPR itu, mengalami perubahan arah dari kodifikasi dan unifikasi bidang hukum tertentu ke pertimbangan kemajemukan tatanan hukum yang hidup dan berkembang dalam masyarakat. Sedangkan tatanan hukum itu meliputi hukum Barat, hukum Adat, dan hukum Islam. Dengan demikian, hukum Islam menempati kedudukan sebagai salah satu tatanan hukum yang berlaku dalam masyarakat bangsa dan menjadi bahan baku dalam pembentukan hukum nasional. Asas dan kaidah hukum Islam berpeluang untuk ditransformasikan ke dalam sistem hukum nasional.

Apa yang diungkapkan di atas merupakan suatu gambaran ringkas tentang politik hukum dan posisi hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Manakala ditarik ke belakang, yakni pada masa penjajahan Belanda, posisi hukum Islam sangat marjinal. Ia hanya dipandang sebagai hukum apabila telah direspsi ke dalam hukum adat. Itu pun menempati kedudukan dalam strata ketiga setelah hukum Eropa dan hukum adat orang Timur Asing (Arab, Cina, dan India). Kini, terutama sejak tahun 1993, ketika hukum Islam (sebagai salah satu tatanan hukum yang hidup dalam masyarakat) memiliki kedudukan yang sejajar dengan tatanan hukum lainnya. Oleh karena itu, tatanan hukum Islam memiliki peluang yang besar untuk dijadikan bahan

[7] Menurut ketentuan Pasal 7 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011, jenis dan hierarki peraturan perundang-undangan terdiri atas: (a) Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945; (b) Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat; (c) Undang-Undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang; (d) Peraturan Pemerintah; (e) Peraturan Presiden; (f) Peraturan Daerah Provinsi; dan (g) Peraturan Daerah Kabupaten/Kota.

baku dalam pengembangan sistem hukum nasional. Atau, sekurang-kurangnya, asas dan kaidah hukum Islam ditransformasikan ke dalam peraturan perundang-undangan.

Ada beberapa catatan tentang transformasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional. Pertama, urgensi transformasi itu berkenaan dengan potensi dan peluang untuk menjadikan hukum Islam sebagai kaidah kehidupan masyarakat bangsa yang sebagian besar memeluk agama Islam. Ia lebih cocok dengan alam kemerdekaan dan sejalan dengan nilai-nilai budaya yang dianut masyarakat bangsa yang terdiri atas berbagai masyarakat etnis. Dengan demikian hukum Islam akan memberi kontribusi terhadap perlindungan, kepastian dan ketertiban hukum, baik bagi Muslim maupun non-Muslim. Ia dapat menggantikan dominasi hukum Barat karena hukum Islam dalam berbagai gugusnya telah berakar dalam masyarakat.

Kedua, proses transformasi dilakukan melalui tahapan penelitian; dan inventarisasi asas dan materi hukum Islam yang hidup dalam masyarakat dengan mempertimbangkan perubahan sosial yang terjadi; perumusan naskah hukum dan kesepakatan di kalangan eksponen umat Islam; proses politik dalam penentuan politik hukum; dan penentuan skala prioritas dalam program legislasi nasional (Lihat: Gambar 3). Sementara itu, daya dukung sumber daya manusia dalam proses tersebut sangat potensial.

Ketiga, adanya kesiapan untuk memandang dan menerima makna relatif dari hukum Islam itu tanpa kehilangan kesakralannya. Maksudnya, hukum Islam yang ditransformasikan ke dalam sistem hukum nasional berada dalam otoritas manusia melalui proses interaksi dan pengambilan keputusan dalam infrastruktur dan suprastuktur politik. Di samping itu, dalam proses tersebut mempertimbangkan perubahan sosial yang dipandang sebagai perwujudan Sunnatullah. Dengan cara demikian, hukum Islam dimensi syari'ah tetap terpelihara sebagai nilai fundamental yang bersifat sakral dan abadi.

Keempat, oleh karena dalam sistem hukum nasional itu mengakui dan menghormati tatanan hukum lain, maka dalam proses transformasi itu terjadi persaingan, kompromi, dan integrasi serta sinergi berbagai tatanan hukum tersebut. Hal yang demikian memberi kemungkinan adanya faktor pembagi yang sama (*common denominator*), yang kemudian menggunakan label hukum nasional sebagai hasil kesepakaran (*al-muttafaq 'alayh*).

Keempat hal tersebut menjadi fenomena dalam pembentukan dan pengembangan sistem hukum nasional, sebagai wujud penyelesaian konflik antar tatanan hukum manakala unsur perbedaan (*al-mukhtalaf*) sangat menonjol. Berkenaan dengan hal itu, dalam proses tranformasi tersebut memerlukan pemilahan bidang hukum yang sangat peka dan bidang yang relatif "netral". Hukum keluarga (perkawinan dan kewarisan), misalnya, merupakan bidang yang sangat peka. Sementara itu, hukum perbankan sangat netral, manakala dihubungkan dengan sentimen keagamaan dan etnis. Berdasarkan pemilahan itu, dalam penyusunan program legislasi nasional memerlukan skala prioritas dan kehati-hatian.

D. Produk Transformasi Hukum Islam

Telah menjadi ciri yang umum dalam kehidupan bernegara, baik yang masih berkembang maupun yang telah maju, menunjukkan kecenderungan dalam pembentukan dan pengembangan hukum nasional dari hukum tidak tertulis ke arah hukum tertulis. Meskipun demikian, hukum tidak tertulis merupakan bagian dari sistem hukum nasional. Hukum tertulis dan hukum tidak tertulis itu berlaku dalam penyelenggaraan segenap aspek kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara yang bersifat mengikat bagi semua penduduk. Bentuk hukum tertulis tertentu dikodifikasikan dan diunifikasikan, terutama dalam bidang hukum yang relatif "netral"; dan berfungsi sebagai sarana rekayasa sosial. Sedangkan terhadap hukum

yang peka, apalagi yang sangat erat hubungannya dengan keyakinan masyarakat, usaha unifikasi itu mengalami masalah (Lihat: Bagir Manan, 1994). Berkenaan dengan hal itu, pengembangan hukum Islam dalam bidang keluarga "diunifikasikan" secara khusus bagi orang-orang Islam, sebagaimana tercermin dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Ia merupakan suatu bentuk "unifikasi" dari keanekaragaman hukum Islam sebagaimana terdapat dalam anekaragam produk pemikiran fuqaha yang tersebar dalam berbagai kitab fiqh di Indonesia (Lihat: Harahap, 1999: 21-63).

Di samping itu, dalam pembentukan hukum nasional yang relatif "netral" dilakukan pula transformasi asas-asas hukum Islam ke dalam peraturan perundang-undangan, terutama hukum perdata, antara lain Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak, Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1982 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup, dan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1992 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga Sejahtera.[8] Di samping itu, asas-asas hukum Islam ditransformasikan ke dalam berbagai peraturan perundang-undangan di bawah undang-undang, antara lain Peraturan Pemerintah Nomor 72 Tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil. Transformasi asas-asas tersebut tanpa menggunakan "label" hukum Islam, tetapi diserap ke dalam hukum nasional. Di samping itu, terdapat undang-undang yang spesifik berlaku bagi umat Islam, namun tidak secara langsung menyentuh substansi yang dipandang sakral, yakni Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama (*Jo.* Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009), Undang-undang Nomor 17 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, dan Un-

[8] Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1992 telah mengali perubahan dengan Undang-Undang Nomor 52 Tahun 2009 tetang Perkembangan Kependudukan dan Pengembangan Keluarga.

dang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat.[9] Terakhir, khusus bagi Povinsi Daerah Istimewa Aceh, yakni Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Dalam ketentuan pasal 25 ayat (1) diatur: Peradilan Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam sebagai bagian dari sistem peradilan nasional dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah yang bebas dari pengaruh pihak mana pun.

Sebagaimana telah dikemukakan, bahwa transformasi hukum Islam ke dalam Undang-undang merupakan produk interaksi antara elite Islam dengan elite penguasa, yaitu pemerintah dan unsur kekuasaan lainnya. Dalam proses penyusunan dan pembahasan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, misalnya, peranan elite Islam sangat menonjol. Hal itu dilakukan melalui pertemuan dan pendekatan dengan fraksi-fraksi di Dewan Perwakilan Rakyat, Pemerintah, dan pembahasan intensif di kalangan mereka. Setiap butir Rancangan undang-undang itu dikaji dan diukur berdasarkan ketentuan hukum Islam. Pertemuan sebagian ulama Jawa Timur di Jombang, 22 Agustus 1973 yang menghasilkan rumusan usul-usul perubahan atas Rancangan undang-undang itu (Lihat: Amak F. Z., 1976: 35-48), menunjukkan usaha mereka dalam proses transformasi hukum Islam ke dalam peraturan perundang-undangan.

Mereka juga memiliki akses dalam proses perumusan Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional,[10] karena hal itu menyentuh kepentingan umat dan bangsa, terutama berkenaan dengan tujuan pendidikan, pendidikan agama, dan pendidikan keagamaan. Hal yang sama dilakukan dalam perumusan peraturan perundang-undangan lainnya. Demikian halnya dalam proses

[9] Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat (Penyunting).
[10] Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1989 telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Penyunting).

perumusan KHI; meskipun hal itu merupakan inisiatif Mahkamah Agung dan Departemen Agama, pada akhirnya ia merupakan produk lokakarya ulama. Transformasi itu bukan hanya berarti peralihan bentuk dari fiqh ke dalam qanun, melainkan juga dalam pengertian prinsip dan substansi peraturan perundang-undangan itu bersesuaian dengan hukum Islam. Untuk memenuhi keperluan itu dibutuhkan legitimasi ulama yang merupakan tokoh panutan di kalangan umat Islam.

Usaha-usaha yang demikian, menjadikan hukum Islam sebagai salah satu bahan baku dalam penyusunan hukum nasional. Atau, sebagaimana dikemukakan oleh Abdurrahman Wahid (1975: 61), "Apa yang dituju adalah bagaimana menjadikan hukum Islam lebih banyak lagi menggunakan pertimbangan-pertimbangan manusiawi, termasuk pertimbangan ilmiah praktis, dalam proses pengambilan keputusan hukumnya". Dengan perkataan lain, usaha seperti itu menjadikan (sebagian) hukum Islam terintegrasi ke dalam hukum nasional. Ia menjadi hukum yang mengikat, mengatur, dan dapat dilaksanakan dalam penataan hubungan antar manusia.

Transformasi hukum Islam dalam pembentukan hukum tertulis, juga dilakukan dalam bentuk produk pengadilan, sebagai upaya penerapan hukum dalam perkara tertentu, baik melalui pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum maupun melalui Pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama (*Cf.* K. Wantjik Saleh, 1977: 40). Produk pengadilan itu terhimpun di dalam kumpulan yurisprudensi, antara lain disusun oleh Chidir Ali, 1979 (Peradilan Umum), Busthanul Arifin, 1991 (Peradilan Agama), dan Zuffran Sabrie, 1997 (Peradilan Agama). Dengan demikian, hakim memiliki kedudukan yang penting dalam pembentukan hukum tertulis; bukan hanya "sebagai mulut" dari peraturan perundang-undangan. Hakim wajib melakukan ijtihad dalam pembentukan hukum yang digali dari nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat, sebagaimana diatur dalam pasal 27 Undang-undang Nomor 14 Tahun 1970 jo. Undang-Undang Nomor 35

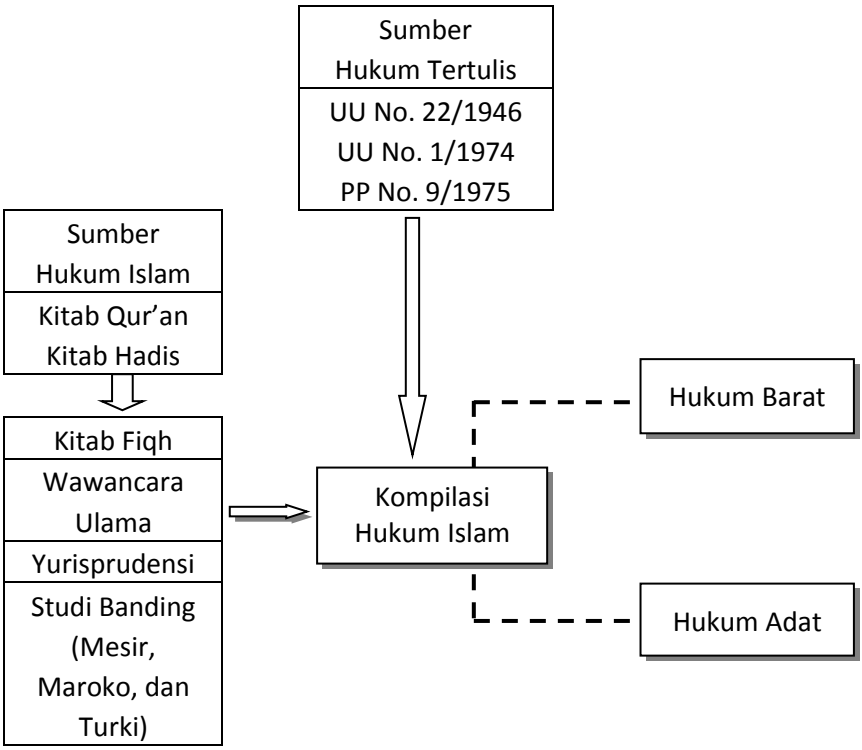
Tahun 1999. Kini, ketentuan tentang hal itu diatur dalam Pasal 5 Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman.

E. KHI sebagai Wujud Transformasi

Berkenaan dengan transformasi hukum Islam ke dalam sistem nasional, berikut ini dikemukakan sekitar KHI, yang dalam beberapa hal mencerminkan ciri keindonesiaan. Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam berhubungan dengan kemajemukan dalam sistem hukum nasional. KHI berhubungan dengan badan peradilan, dalam hal ini pengadilan di lingkungan peradilan agama, yang mengalami perubahan penting berkenaan dengan berlakunya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989. KHI juga berhubungan dengan kemajemukan hukum keluarga, antara lain hukum perkawinan yang mengenal diferensiasi berdasarkan agama sebagaimana tercermin dalam ketentuan Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974. Secara singkat, KHI disusun dan disebarluaskan bagi memenuhi kekosongan hukum substantif bagi orang-orang yang beragama Islam, terutama berkenaan dengan penyelesaian sengketa keluarga di pengadilan dalam lingkungan peradilan agama.

Untuk memenuhi tuntutan dan kebutuhan tersebut, KHI disusun melalui tahapan yang panjang dan dilakukan dengan menggunakan beberapa jalur: (1) penelaahan 38 kitab fiqh yang dilakukan oleh beberapa IAIN, (2) penelaahan yurisprudensi peradilan agama, (3) wawancara dengan sejumlah ulama yang tersebar di Indonesia, dan (4) kajian perbandingan tentang hukum keluarga di Maroko, Mesir, dan Turki. Di samping itu, KHI memperhatikan aspek-aspek historis dan kemajemukan masyarakat bangsa Indonesia, baik secara vertikal maupun horizontal (Lihat: Gambar 5).

Gambar 5: Sumber Hukum dalam Proses Perumusan
Kompilasi Hukum Islam
(Diadaptasi dari Cik Hasan Bisri, 1999: 10)



KHI disusun atas prakarsa penguasa negara, dalam hal ini Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama (melalui Surat Keputusan Bersama) dan mendapat pengakuan ulama dari berbagai unsur. Dan secara resmi, KHI merupakan hasil konsensus (*al-ijma')* ulama dari

berbagai "golongan" melalui media lokakarya yang mendapat legalitas dan fasilitas dari kekuasaan negara.

Dari uraian di atas, terdapat tiga hal yang layak dikemukakan dalam hubungannya dengan tatanan hukum nasional. Pertama, koherensi KHI dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku, yang dijadikan rujukannya. Kedua, kelayakan KHI untuk dijadikan pedoman oleh instansi pemerintah dan masyarakat yang membutuhkannya dalam menyelesaikan masalah perkawinan, kewarisan, dan perwakafan. Ketiga, kelayakan pelaksanaan KHI bagi umat Islam dalam kehidupan masyarakat bangsa yang majemuk.

KHI itu tertuang dalam Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 yang dilaksanakan dengan Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991. Penyusunan KHI tentang perkawinan didasarkan kepada Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 jo. Undang-undang Nomor 32 Tahun 1954 dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 jo. Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975. Adapun yang berhubungan dengan bidang kewarisan tidak ditemukan peraturan perundang-undangan yang dijadikan rujukannya. Meskipun demikian, dapat ditemukan dalam yurisprudensi yang memuat bagian-bagian tertentu dari hukum kewarisaan (Lihat: A. Gani Abdullah, 1992: 3). Dengan demikian, KHI merupakan "hukum tertulis" untuk melaksanakan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Berkenaan dengan hal itu, KHI dituntut untuk memiliki konsistensi dengan peraturan perundang-undangan yang kedudukannya lebih tinggi dan dijadikan rujukan sebagaimana telah disebutkan.

Dalam bidang hukum perkawinan (Buku I), KHI, dalam berbagai hal merujuk kepada peraturan perundang-undangan yang berlaku. Di samping itu, ia juga merujuk kepada pendapat fuqaha yang amat dikenal di kalangan ulama dan masyarakat Islam Indonesia. Hal itu menunjukkan bahwa KHI menjadi pelaksana bagi peraturan perundang-undangan, terutama yang berkenaan dengan keberlakuan hukum Islam (bagi orang Islam) dalam bidang perkawinan sebagaima-

na diatur dalam ketentuan Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974. KHI juga mengakomodasi berbagai pandangan fuqaha, bersumber pada ajaran Islam yang sebagian telah menjadi hukum yang hidup di masyarakat. Kedua hal tersebut dijadikan landasan yuridis dan fungsional dalam penyusunan KHI (Anonimus, 1992: 141-142).

Oleh karena KHI mengacu kepada dua tatanan hukum yang berbeda, ia memikul beban untuk mengintegrasikan keduanya. Secara umum (prinsip dan sistematik) KHI koheren dengan peraturan per-undang-undangan yang berlaku. Namun, secara teknis tidak terhindar adanya koheren sebagaimana terlihat dalam istilah (bahkan konsep) yang digunakan. Gejala seperti itu tidak hanya ditemukan dalam KHI, tetapi juga ditemukan dalam peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi.

Bidang hukum kewarisan dan perwakafan (Buku II dan Buku III), pada dasarnya merupakan suatu peralihan bentuk dari hukum kewarisan dan hukum perwakafan menurut pandangan fuqaha ke dalam bentuk qanun. Meskipun demikian, terdapat hal yang berhubungan dengan tatanan masyarakat majemuk, di antaranya ketentuan Pasal 185 tentang penggantian ahli waris (*plaatsvervulling*) dan Pasal 189 tentang harta warisan berupa lahan pertanian yang kurang dari dua hektar. Dalam pasal 189 ditentukan:

> (1) Bila harta warisan yang akan dibagi berupa lahan pertanian yang luasnya kurang dari dua hektar, supaya dipertahankan kesatuannya sebagaimana semula, dan dimanfaatkan untuk kepentingan bersama pada ahli waris yang bersangkutan;
> (2) Bila ketentuan tersebut pada ayat (1) pasal ini tidak memungkinkan karena di antara para ahli waris yang bersangkutan ada yang memerlukan uang, maka lahan tersebut dapat dimiliki oleh seorang atau lebih ahli waris dengan cara membayar harganya kepada ahli waris yang berhak sesuai dengan bagiannya masing-masing.

Ketentuan itu menjadi menarik, karena merupakan gagasan baru yang dituangkan menjadi suatu kaidah hukum yang berbasis ke-

pada kemaslahatan, yang menempatkan harta warisan sebagai simbol kerukunan keluarga (dalam arti keluarga luas). Di samping itu, secara ekonomis hal itu merupakan suatu upaya untuk menghindarkan terjadinya pemilikan lahan pertanian (sebagai modal usaha di kalangan petani) yang fragmentaris, yang dapat menjadi salah satu penyebab kemiskinan yang tiada berujung. Hal itu menunjukkan bahwa hukum Islam saling terkait dengan unsur nonhukum, seperti ekonomi, struktur sosial, dan pola budaya umat Islam dalam masyarakat bangsa Indonesia.

Mengenai kelayakan KHI untuk dijadikan pedoman dalam penyelesaian masalah, dilatarbelakangi oleh kekosongan hukum tertulis yang dijadikan rujukan dalam penyelesaian perkara di pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama. Menurut Harahap (1999: 31), kekosongan hukum itu menimbulkan "putusan-putusan yang berdisparitas tinggi antara satu pengadilan dengan pengadilan yang lain, antara hakim yang satu dengan hakim yang lain". KHI dimaksudkan untuk mengatasi kekosongan itu sehingga pengadilan dapat menjalankan fungsinya sebagaimana diamanatkan oleh Undang-Undang Dasar 1945 dan Undang-undang Nomor 14 Tahun 1970 jo. Undang-undang Nomor 35 Tahun 1999.

Kelayakan KHI untuk dijadikan pedoman dalam penyelesaian masalah hukum dalam masyarakat, khususnya di kalangan umat Islam, berhubungan secara timbal balik dengan unsur lainnya. Pertama, unsur KHI sendiri sebagai bagian dari perangkat "hukum tertulis" yang unifikatif. Kedua, unsur aparatur pemerintahan dan pemimpin masyarakat yang menjadi tokoh rujukan. Ketiga, unsur kesadaran hukum masyarakat terutama terhadap KHI. Keempat, unsur kemudahan yang dapat diperoleh masyarakat dalam melaksanakan KHI secara nyata.

Sebagai perangkat hukum, KHI telah menampung bagian dari kebutuhan masyarakat dalam bidang hukum yang digali dari (sumber) nilai-nilai hukum yang diyakini kebenarannya. KHI dapat mem-

berikan perlindungan hukum dan ketenteraman batin masyarakat, karena ia menawarkan simbol-simbol keagamaan yang dipandang oleh masyarakat sebagai sesuatu yang sakral. Ia juga mengakomodasi berbagai pandangan dan aliran pemikiran dalam bidang fiqh yang memiliki daya pesan dan daya ikat dalam masyarakat Islam. Dengan demikian, KHI memiliki kelayakan untuk dilaksanakan oleh warga masyarakat yang memerlukannya.

Proses penyusunan KHI dilakukan secara partisipatif. Ia disusun dengan melibatkan pejabat pemerintahan, hakim, dan para pemimpin masyarakat (ulama, zu'ama, dan cendekiawan) yang representatif. Mereka adalah kelompok pertama yang memiliki tanggung jawab moral untuk mensosialisasikan KHI kepada masyarakat, terutama di kalangan para pengikut mereka. Sosialisasi itu dapat dilakukan dalam bentuk penyampaian informasi dan aksi kemasyarakatan melalui berbagai media yang dapat digunakan. Dengan demikian, KHI layak dijadikan rujukan dalam penyelesaian masalah perkawinan, kewarisan, dan perwakafan yang diteladani oleh elite masyarakat.

Kesadaran hukum masyarakat bertolak dari pengetahuan mereka mengenai muatan KHI. Selanjutnya, KHI menjadi milik mereka manakala dapat memenuhi bagian dari kebutuhan nyata yang dialami dalam kehidupan sehari-hari. Maksudnya, KHI akan efektif apabila bersesuaian dengan kaidah yang dianut dalam menyelesaikan keperluan mereka. Berkenaan dengan hal itu, KHI cukup layak untuk menyentuh kesadaran hukum masyarakat, karena sebagian telah memasyarakat (*socialized*). Di samping itu, adanya keharusan menyelesaikan masalah hukum di kalangan instansi pemerintahan dan badan peradilan merupakan sarana untuk memacu kesadaran hukum masyarakat melalui produk keputusan kekuasaan negara.

Selain itu, kemudahan-kemudahan yang disediakan untuk melaksanakan KHI merupakan tuntutan yang tidak dapat dihindarkan. Proses birokratisasi dalam bidang hukum yang ditarik oleh kaum profesional di pusat-pusat pemerintahan, pada dasarnya untuk

mempermudah pengendalian, perlindungan, dan kepastian hukum di kalangan masyarakat. Kemudahan yang berupa perangkat lunak dan perangkat keras menjadi tuntutan untuk menempatkan KHI sebagai rujukan yang layak dilaksanakan secara nyata di masyarakat. Kemudahan itu amat penting untuk diperhatikan, karena pelaksanaan kaidah hukum di dalam masyarakat berkaitan dengan masalah yang rumit, di samping unsur lain sebagaimana telah dikemukakan di atas.

Hingga kini, penyebarluasan KHI telah berjalan lebih kurang 10 tahun. Berkenaan dengan hal itu, muncul pertanyaan: Apakah KHI telah tersosialisasi di kalangan masyarakat? Apabila jawabannya ya, maka muncul pertanyaan kedua: Apakah masyarakat menaruh penghargaan terhadap KHI sebagai hukum yang patut mengatur mereka? Apabila jawabannya ya, muncul pertanyaan ketiga: apakah mereka memiliki kemauan untuk mematuhi ketentuan KHI? Apabila jawabannya ya, maka muncul pertanyaan keempat: apakah faktor penunjang dan penghambat dalam pelaksanaan KHI oleh mereka?

Semua jawaban atas pertanyaan itu baru merupakan pengandaian. Jawaban yang sahih dan tasdik hanya dapat diperoleh melalui kegiatan pemantauan yang berencana dan terus-menerus. Ia merupakan kegiatan yang dipandang penting dan amat berguna. Tetapi seringkali terabaikan dan kurang ditekuni.

F. Penutup

Apa yang dikemukakan di atas merupakan deskripsi ringkas tentang transformasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional, terutama di Indonesia. Ada yang bersifat empiris, ada pula yang masih berupa gagasan dan harapan. Memang ciri kehidupan senantiasa demikian. Namun demikian, pada akhir tulisan ini diperlukan penegasan ulang, bahwa dalam sistem hukum nasional itu hukum tidak tertulis memiliki posisi penting. Tidak semua kaidah hukum dapat

dirumuskan dalam bentuk hukum tertulis yang bersifat nasional, apalagi dalam masyarakat yang sangat majemuk. Oleh karena itu, berbagai infrastruktur masyarakat, seperti organisasi kemasyarakatan berciri Islam memiliki tempat tersendiri dalam pembentukan dan pengembangan sistem hukum nasional.

Dalam kenyataannya, organisasi kemasyarakatan seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Persatuan Islam (Persis), dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki kesamaan, yaitu berusaha mengembangkan hukum Islam untuk mewujudkan gugus syari'ah dalam kehidupan masyarakat, dalam bentuk dan jenis kegiatannya beranekaragam. Berbagai kegiatan menunjukkan tentang hal itu, di antaranya dalam bentuk:

1. Pengajaran, baik melalui saluran pendidikan (pesantren, madrasah, dan perguruan tinggi) maupun melalui saluran lain.
2. Keputusan-keputusan (fatwa-fatwa) sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan dari masalah-masalah sosial yang menuntut penyelesaian hukum.
3. Aksi-aksi sosial sebagai perwujudan pelaksanaan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat.

Pengembangan hukum Islam dalam bentuk fatwa, di antaranya dilakukan oleh MUI, NU, Muhammadiyah, dan Persis. Masing-masing memiliki badan khusus yang memantau berbagai masalah hukum Islam yang berkembang dalam masyarakat. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh organisasi kemasyarakatan itu menggunakan metode ijtihad (*istinbāth al-aḥkām*) sebagaimana yang lazim dilakukan oleh fuqaha. Fatwa-fatwa itu dideduksi dari dalil-dalil naqli, yaitu ayat-ayat Qur'an dan Hadis. Di samping itu, ia didasarkan pula kepada pandangan fuqaha, terutama dari kalangan mazhab-mazhab Sunni. Bahkan dalam fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh NU, sumber-sumber utama yang dirujuknya ialah pandangan fuqaha dari ka-

langan mazhab Syafi'i.[11]

Masalah-masalah hukum Islam yang banyak mendapat perhatian meliputi berbagai bidang kehidupan masyarakat. Hasil kajian M. Atho Mudzhar (1993) tentang fatwa Komisi Fatwa MUI, Rifyal Ka'bah (1999) tentang fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lajnah Bahtsul Masa'il NU, dan Dede Rosyada (1999) tentang fatwa Dewan Hisbah Persis, memberi informasi yang berharga dari usaha keempat organisasi kemasyarakatan itu.

Tentu saja, apa yang dikemukakan baru merupakan setitik air dalam lautan kehidupan umat Islam Indonesia. Terlalu banyak informasi yang belum tergali, apalagi terdeskripsikan. Upaya transformasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional yang pernah dilakukan hingga kini, merupakan bagian dari khazanah peradaban Islam di Indonesia. Apa yang masih digagas dan diharapkan, ia menjadi pekerjaan rumah generasi kini dan mendatang untuk melanjutkan pengembangan peradaban tersebut. *Wa 'l-Lāh A'lam bi al-Shawāb.*

Daftar Pustaka

Abdul Gani Abdullah. 1994. *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Cetakan Pertama. Jakarata: Gema Insani Press.

Abdurrahman. 1992. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo.

[11] Ragam proses dan produk fatwa organisasi kemasyarakatan dapat dibaca dalam beberapa sumber, antara lain: (1) Ma'ruf Amin dkk. [Tim Penyusun], 2011. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia sejak 1975*, Cetakan Kesatu. Jakarta: Erlangga; (2) Tim Lajnah Ta'lif Wan Nasyr PBNU [Penyelaras], 2011. *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Muktamar, Munas, dan Kombes Nahdlatul Ulama (1926-2010)*, Cetakan Pertama. Surabaya: Khalista; (3) Tim Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2010. *Fatwa-fatwa Tarjih: Tanya Jawab Agama 6*, Cetakan Pertama. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah; dan (4) Wawan Shofwan Shalehuddin [Editor]. 2013. *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis) tentang Akidah dan Ibadah*, Cetakan Kesatu. Bandung: Persis Pers.

Abdurrahman Wahid. 1975. "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Prisma* Nomor 4 Tahun VI, hlm. 53-62. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Ali Yafie. 1994. *Menggagas Fiqh Sosial*, Cetakan Pertama. Bandung: Mizan.

al-Syibā'i, Musthafa. 1966. *al-Mar'ah bayn al-Fiqh wa al-Qānūn*. Damsyiq: Mathba'ah al-Ashl.

Amak F. Z. 1976. *Proses Undang-undang Perkawinan*. Bandung: Al-Ma'arif.

Anonimus. 1983. *Code of Muslim Personal Laws in Philippines*. Manila: Ministry of Muslim Affairs.

_____. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. 1992. Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, Departemen Agama.

_____. 1999. *Ketetapan-ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia Tahun 1999*. Jakarta: Tamita Utama.

Bagir Manan. 1994. "Mengkaji Ulang Syari'ah dan Hukum Menuju Pembangunan Hukum Nasional", Makalah disampaikan dalam *Diskusi Panel Nasional tentang Mengkaji Ulang Syari'ah dan Hukum Menuju Pembentukan Hukum Nasional*, tanggal 4 Juni 1994 di Malang. Kerjasama Fakultas Hukum Universitas Brawijaya Malang dengan PP Ikatan Hakim Peradilan Agama.

Busthanul Arifin (Pimpinan Red.). 1985. *Yurisprudensi Indonesia: Putusan-putusan Pengadilan Agama*. Jakarta: Mahkamah Agung Republik Indonesia.

_____. 1996. *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*, Cetakan Pertama. Jakarta: Gema Insani Press.

Chidir Ali. 1979. *Yurisprudensi Hukum Perdata Islam*, Cetakan Pertama, Bandung: Al-Ma'arif.

Cik Hasan Bisri. (Penyunting) 1998. *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, Cetakan Pertama. Ciputat: Logos Wacana Ilmu.

_____. (Penyunting). 1999. *Kompilasi Hukum Islam dan Per-adilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, Cetakan Kedua. Ciputat: Logos Wacana Ilmu.

Cik Hasan Bisri. 2001. *Pilar-pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial.* Bandung: Lembaga Penelitian IAIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Dede Rosyada. 1999. *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, Cetakan Pertama. Ciputat: Logos Wacana Ilmu.

Fuad Muhammad Shibel. 1971. *Kebudayaan Islam menurut Tinjauan Toynbee* (Diterjemahkan oleh Busthami A. Gani dan Chatibul Umam). Jakarta: Panto Teungku.

Galanter, Marc. 1966. "The Modernization of Law", in Myron Weiner (Editor), *Modernization: The Dynamic of Growth*. Washington D. C.: Voice of America Forum Lectures.

Harahap, M. Yahya. 1999. "Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam", dalam Cik Hasan Bisri (Penyunting), *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, Cetakan Kedua, hlm. 21-80. Ciputat: Logos Wacana Ilmu.

http//www.soas.ac.uk/centres/islamiclaw/html).

https://id.wikipedia.org/wiki/ Suku_bangsa_di_Indonesia, diunduh tanggal 8 Desember 2017.

Jamal D. Rahman *et al.* (Editor). 1997. *Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 Tahun K. H. Ali Yafie*, Cetakan Pertama. Bandung: Mizan.

Lev, Daniel S. 1972. *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Los Angeles: University of California.

Ma'ruf Amin dkk. (Tim Penyusun). 2011. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia sejak 1975*, Cetakan Kesatu. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Mohammad Daud Ali dan Habibah Daud. 1995. *Lembaga-lembaga Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers.

Muhamamad Atho Mudzhar. 1993. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Edisi Dwibahasa). Jakarta: Indonesian Netherlands Coorporation in Islamic Studies.

Muhammad Siraj. 1993. "Hukum Keluarga di Mesir dan Pakistan", dalam Heijer, Johannes den, dan Syamsul Anwar (Redaksi), *Islam, Negara dan Hukum*, hlm. 97-116. Jakarta: Indonesian Netherlands Coorporation in Islamic Studies.

Pearl, David. 1999. "The Aplication of Islamic Law in English Courts: 1995 Noel Coulson Memorial Lecture", in Cik Hasan Bisri (Compilor), *Islamic Law in Muslim Countries,* pp. 325-336. Bandung: Research Center of State Institute for Islamic Studies.

Rifyal Ka'bah. 1999. *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*, Cetakan Pertama. Jakarta: Universitas Yarsi Jakarta.

Sudirman Tebba (Editor). 1993. *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya*, Cetakan Pertama. Bandung: Mizan.

Surin Pitsuan. 1989. *Islam di Muangthai: Nasionalisme Masyarakat Melayu di Patani* (Diterjemahkan oleh Hasan Basari), Cetakan Pertama. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Tahir Mahmood. 1972. *Family Law Reform in the Muslim World*. New Delhi: The Indian Law Institute.

_____. 1987. *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*. New Delhi: Academy of Law and Religion.

Tim Lajnah Ta'lif Wan Nasyr PBNU (Penyelaras). 2011. *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Muktamar, Munas, dan Kombes Nahdlatul Ulama (1926-2010*, Cetakan Pertama. Surabaya: Khalista.

van Bruinnessen, Martin. 1995. Pesantren, *Kitab Kuning*. Bandung: Mizan

Wantjik Saleh, K. 1977. *Kehakiman dan Peradilan*. Jakarta: Ghalia Indonesia.

Wawan Shofwan Shalehuddin (Editor). 2013. *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis) tentang Akidah dan Ibadah*, Cetakan Kesatu. Bandung: Persis Pers.

Yusuf Qardhawi. 1995. *Fiqh Prioritas: Uraian Amal yang Terpenting dari yang Penting* (Diterjemahkan oleh Nurhakim). Jakarta: Gema Insani Press.

Zuffran Sabrie dkk. (Editor). 1997. *Yurisprudensi Peradilan Agama dan Analisa*. Jakarta: Al-Hikmah dan Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam.

Zulyani Hidayah. 1996. *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*, Cetakan Pertama. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

SYARI'AT ISLAM DAN DEMOKRASI
Upaya Mensinergikan Tuntutan Keyakinan dengan Sistem Hukum dan Pemerintahan di Indonesia

Dr. Nurrohman Syarif

A. Pendahuluan

Indonesia sebagai negara yang berbentuk republik yang menjunjung tinggi kedaulatan rakyat, maka terlepas dari berbagai bentuknya, dapat disebut sebagai negara demokrasi. Sayangnya, demokrasi ini yang sering dipandang oleh sebagian kalangan sebagai 'penghambat' bagi pengamalan dan perkembangan syariat Islam di Indonesia. Seolah-olah kalau umat Islam mau mengamalkan syari'at Islam mereka harus meninggalkan demokrasi dan kalau mengambil demokrasi mereka harus meninggalkan syari'at.

Di tengah kesulitan yang dihadapi oleh sebagian politisi Muslim untuk memasukkan tujuh kata dalam Piagam Jakarta (Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluknya) ke dalam konstitusi Indonesia karena adanya penolakan dari sebagian kalangan. Sukarno, presiden pertama Indonesia pernah menyatakan bahwa jika sebagian besar orang Indonesia benar-benar Muslim dan jika benar bahwa Islam merupakan agama yang hidup di hati rakyat, maka dipersilakan setiap pemimpin menggerakkan orang-orangnya agar delegasi Muslim menempati kursi parlemen. Dengan demikian undang-undang yang dikeluarkan oleh lembaga perwakilan rakyat ini dengan sendirinya akan menjadi Islami. Jika orang Kristen, misalnya, menginginkan agar setiap kata-kata dalam peraturan

Negara Indonesia sejalan dengan Bible, maka silahkan mereka bekerja dengan sungguh-sungguh agar sebagian besar delegasi yang menduduki badan perwakilan rakyat di Indonesia adalah orang-orang Kristen.

Apa yang dikatakan oleh Soekarno mengandung pengertian bahwa meskipun jaminan formal dalam konstitusi untuk menjalankan syari'at Islam gagal diperoleh oleh partai Islam. Kesempatan untuk membuat undang-undang atau aturan yang berdasar atau diilhami oleh syari'at Islam melalui mekanisme demokrasi perwakilan di masih tetap terbuka luas.

Akan tetapi, itu semua bukan berarti tanpa tantangan yang harus dihadapi. Tantangan itu tampak dalam tulisan beberapa pengamat yang khawatir bahwa aktivis Islam yang selalu mengusung tema syari'at Islam akan menggunakan demokrasi untuk mematikan demokrasi. Wendy Asbeek Brusse dan Jan Schoonenboom dalam tulisannya yang berjudul *Islamic Activism and Democratization* menyatakan bahwa regim-regim di Timur Tengah serta pendukungnya di Barat enggan memberikan keleluasaan bagi politik Islam untuk bergerak dan berberpartisipasi secara penuh dalam pemilihan nasional dan pemilihan parlemen karena mereka beralasan bahwa bila gerakan itu mendapat akses ke politik dan memegang kekuasaan maka mereka akan segera mengakhiri kompetisi demokrasi. Hal ini karena mereka pada dasarnya menolak prinsip demokrasi dan hak asasi manusia yang mereka pandang bertentangan dengan syari'at dan kedaulatan mutlak Tuhan. Dalam sebuah tulisan Ralf Dahrendorf, anggota the British House of Lord dan mantan rektor London School of Economics, juga menulis sebagai berikut: *the return of religion to politics – and to public life in general – is a serious challenge to the rule of democratically enacted law and the civil liberties that go with it.*

Sebaliknya, sebagian kalangan aktivis Islam justru merasa khawatir dengan demokrasi, karena bagi mereka demokrasi akan mem-

buka jalan bagi berkembangnya sekularisme, pluralisme dan liberalisme, paham yang menurut Majelis Ulama Indonesia (MUI) hukumnya haram. Oleh karena itu, tanpa adanya upaya mensinergikan antara tuntutan syari'at Islam dengan tuntutan demokrasi, maka perbedaan dua kelompok yang memiliki sudut pandang yang berbeda bisa semakin lebar bahkan bisa memicu konflik dan kekerasan yang pada gilirannya akan mengganggu keutuhan bangsa.

Dengan asumsi bahwa demokrasi tidak mengancam keyakinan umat Islam dan syari'at Islam bisa bersinergi dengan demokrasi yang dianut oleh Indonesia, makalah ini akan memaparkan prinsip-prinsip syari'at Islam, prinsip-prinsip demokrasi, perjalanan panjang perjuangan dan negosiasi untuk memformalkan syari'at Islam ke dalam konstitusi dan perundang-undangan, tantangan yang dihadapi oleh sejumlah Muslim yang akan memformalkan atau mengkontekstualkan syari'at Islam melalui institusi negara, peluang yang diberikan oleh iklim demokrasi yang sedang tumbuh di Indonesia serta upaya mensinergikan tuntutan keyakinan dengan sistem hukum dan pemerintahan di Indonesia.

B. Syari'at Islam dalam Penyelenggaraan Pemerintahan

Para ulama berbeda pendapat dalam merumuskan prinsip-prinsip pemerintahan menurut syari'at Islam. Abd. Muin Salim dalam bukunya *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* menyebut empat prinsip penggunaan kekuasaan politik yang dapat dipandang sebagai asas-asas pemerintahan dalam system politik. Keempat asas yang diambilnya dari ayat 58 dan 59 surat al-Nisa adalah: (1) asas amanat, (2) asas keadilan (keselarasan), (3) asas ketaatan (disiplin), dan (4) asas musyawarah dengan referensi al-Qur'an dan Sunnah.

Yusuf Musa dalam kitabnya *Nidzām al-Hukm fī al-Islām* menyebutnya da'aim (tiang-tiang). Menurutnya ada dua tiang atau asas

yang harus ditegakkan dalam menyelenggarakan pemerintahan menurut Islam. Pertama asas syura, kedua asas keadilan. Asas syura ini didasarkan pada Surat al-Syura ayat 38 dan Surat Ali 'Imrān ayat 159 sedangkan asas keadilan diambil dari surat al-Naḥl ayat 90 dan surat al-Nisā' ayat 58.

Sementara Abdul Wahab Khallaf dalam bukunya *al-Siyāsah al-Syar'iyah* menyebut beberapa *da'aim* (tiang-tiang) dalam pemerintahan Islam: pertama *al-syūra;* kedua, pertanggungjawaban ulil amri; ketiga pengesahan kepemimpinan tertinggi melalui bai'at umum. Khallaf tidak hanya mengambil dari sumber al-Qur'an dalam menentukan asas ini melainkan juga dari hadits dan juga praktek sahabat. Asas *al-syūra*, misalnya, menurutnya di samping sesuai dengan ayat 30 Surat al-Syura dan ayat 159 Surat Ali 'Imran juga diperkuat oleh praktek kaum muslimin yang berkumpul di Tsaqifah Bani Sa'idah setelah wafatnya Rasulullah. Asas ini menurutnya memberikan wewenang kepada umat, untuk memilih siapa saja yang mereka kehendaki untuk menjadi pemimpin tertingginya. Al-Qur'an tidak memberikan hak khusus kepada Quraisy atau bukan Quraisy dalam persoalan ini. Demikian pula Sunnah yang sahih. Rasulullah juga tidak menunjuk seseorang tertentu untuk menduduki kepemimpinan tertinggi ini.

Khallaf berbeda dengan kelompok Syi'ah yang berpandangan bahwa kepemimpinan tertinggi sepeninggal Rasulullah telah ditunjuk langsung oleh Rasulullah. Mengenai pertanggungjawaban pemegang kekuasaan, Khallaf menyebut beberapa hadits yang artinya, "Sesungguhnya Allah ridla terhadap tiga hal dan membenci terhadap tiga hal: ridla bila kalian menyembah-Nya dan tidak menyekutukan-Nya, ridla bila kalian berpegang teguh pada tali Allah dan tidak terpecah belah, ridla bila kalian menasihati orang-orang yang mengurus kamu". Dalam hadits lain Nabi menyebutkan: "Sesungguhnya manusia bila mereka mengetahui orang yang dzalim dan tidak segera megambil tindakan kepadanya maka boleh jadi Allah

akan memberikan siksaan pada mereka semuanya". Di samping hadis, Khallaf juga mendasarkan pendapatnya pada praktek Khulafa al-Rasyidun. Abu Bakar pada saat diangkat menjadi khalifah mengatakan: Aku telah dipercaya kalian mejadi pemimpin padahal aku bukanlah yang terbaik di antara kalian. Bila aku berbuat baik maka tolonglah aku, dan jika aku menyimpang luruskanlah aku. Umar pada saat diangkat menjadi khalifah juga berpidato: "Barangsiapa melihat adanya penyimpangan dalam diriku maka luruskanlah aku". Mengenai perlunya bai'at umum bagi kepemimpinan tertinggi Khallaf tidak mendasarkan pendapatanya pada al-Qur'an maupun hadits melainkan pada praktek sahabat sepeninggal Rasulullah.

Muhammad Husain Haikal dalam bukunya *al-Hukūmah al-Islāmiyah* (Pemeritahan Islam) menyebut beberapa prinsip dasar di antaranya menjadi prinsip utama. Prinsip dasar pertama adalah iman kepada Tuhan Yang Esa dan bahwa Ia satu-satunya yang wajib disembah. Kemudian dari prinsip dasar ini lahir beberapa prinsip seperti persamaan, persaudaraaan dan kebebasan. Haikal tampaknya mengadopsi semboyan yang muncul pada saat revolusi Perancis yakni *liberte, faternite* dan *egalite.* Hal ini bisa dimaklumi karena beliau pernah tinggal selama tiga tahun di Paris tempat di mana kebebasan berpikir sudah sedemikian rupa berkembang. Ketiga semboyan itu kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan *al-khurriyah, al-musawwah* dan *al-ikha.*

Amin Rais, mantan ketua MPR, yang juga mantan Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, dalam kesempatan diskusi buku tentang teori-teori politik Islam di IAIN Bandung menyebutkan bahwa politik Islam berdasarkan pada: (1) keadilan sosial, (2) pertanggungjawaban kepada rakyat, (3) permusyawaratan, (4) persamaan, dan (5) hak asasi manusia.

Harun Nasution, setelah menelaah dengan seksama isi atau butir Piagam Madinah menyimpulkan bahwa Piagam Madinah yang menjadi konstitusi "Negara Islam" pertama di dunia, mengandung

delapan prinsip yakni: (1) monotheism, (2) persatuan dan kesatuan, (3) persamaan dan keadilan, (4) kebebasan beragama, (5) bela negara, (6) pelestarian adat yang baik, (7) supremasi hukum/syariat, (8) politik perdamaian dan perlindungan.

Munawir Sjadzali dalam bukunya *Islam dan Tata Negara* menyebutkan bahwa batu-batu dasar yang telah diletakkan oleh Piagam Madinah sebagai landasan bagi kehidupan bernegara untuk masyarakat majemuk di Madinah adalah: 1) semua pemeluk Islam, meskipun berasal dari banyak suku, tetapi merupakan satu komunitas. 2) hubungan antara sesama anggota komunitas Islam dan antara anggota komunitas Islam dengan anggota komunitas lain didasarkan atas prinsip-prinsip: (a) bertetangga baik, (b) saling membantu dalam menghadapi musuh bersama, (c) membela mereka yang teraniaya, (d) saling menasihati, dan (e) menghormati kebebasan beragama.

Ahmad Ibrahim al-Syarif dalam bukunya *Dawlah al-Rasūl fī al-Madīnah* menyatakan bahwa pengertian umat dalam pemerintahan Rasulullah mengalami perluasan makna. Kata umat tidak hanya digunakan untuk nama kelompok orang yang diikat oleh pertalian nasab, tetapi menunjuk pada kelompok dalam arti luas. Umat tidak hanya ditujukan kepada kaum mu'minin tetapi iuga meliputi yang mau berperang bersama-sama kaum mu'minin yakni dari seluruh penduduk Madinah. Di antara kelompok Anshar ada yang belum Islam tapi mereka dimasukan dalam umat. Demikian pula orang Yahudi.

Itulah sebabnya, meskipun pemerintahan atau negara yang dibangun oleh Nabi Muhammad bersama masyarakat Madinah amat menjunjung tinggi nilai-nilai agama, namun hal ini tidak menjadikannya sebagai negara agama (*religious state*) tapi sebagai negara sipil (*civil state*) di mana rakyat dan pemerintah sama-sama harus tunduk pada aturan hukum (*rule of law*). Pangeran Hassan bin Talal dari Yordania yang dikenal sebagai pakar dalam konstitusi Madinah menyatakan:

> The constitution was necessary for the establishment of a new diversity in Medina, that is to say, Muslims, Jews, Christians. So it organized the relationship between Muslims, Jews and non Muslims on the basis of recognition of the importance of respecting the lives, the properties, the places of worship and in particular, ultimately respecting the relationship between the descendants of Abraham. It regulated rights and obligations in a sense it was a Magna Charta, if you will, of the Muslims. In the case of Medina this was not religious state. On the contrary, it was a civil state and the government and the people were subject to the rule of law, which recognized their respective rights and encouraged them to live together.

Jadi, salah satu butir penting yang telah dicontohkan nabi yang juga merupakan pesan al-Qur'an adalah bahwa pluralitas (*diversity*) dalam keyakinan dan cara hidup tidak menghalangi seseorang atau sekelompok orang untuk hidup bersama dalam satu komunitas, satu umat atau satu bangsa.

Semua pendapat di atas dapat disederhanakan dengan mengatakan bahwa tujuan syari'at Islam yang terkait dengan penyelenggaraan pemerintahan dan negara meliputi tiga hal, yakni: pertama melindungi hak asasi manusia; kedua menegakkan keadilan; dan ketiga mendatangkan kemaslahatan bagi rakyat atau umat manusia.

C. Prinsip-prinsip Demokrasi

Meskipun dari sisi bahasa demokrasi berarti kedaulatan di tangan rakyat, namun dalam perkembangannya ia juga dipagari oleh sejumlah prinsip. Ada empat prinsip yang sering digunakan untuk memagari demokrasi. Pertama, prinsip *rule of law* (adanya aturan hukum yang jelas). Kedua, adanya pemilihan yang bebas dan adil. Ketiga, adanya perlindungan terhadap hak asasi manusia. Keempat, adanya partisipasi aktif warga negara dalam urusan politik dan kehidupan sipil. Dalam perkembangannya tidak ada demokrasi yang benar-benar "liberal" yang memungkinkan rakyat dengan tanpa batasan untuk melakukan apa saja yang mereka mau.

Resolusi Majelis Umum Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) tahun 2004, merekomendasikan tujuh hal yaitu: (1) adanya pemisahan dan perimbangan kekuasaan (*separation and balance of power*), (2) adanya system peradilan yang independen (*independence of judiciary*),(3) adanya keragaman sistem politik dan organisasi (*pluralistic system of political parties and organization*), (4) adanya penghormatan terhadap penegakan hukum (*respect for the rule of law)*, (5) adanya pertanggungjawaban dan transparansi (*accountability and transparency*), (6) adanya media yang plural dan independen (*free independent and pluralistic media)*, (7) adanya penghromatan terhadap hak asasi manusia termasuk hak-hak politiknya (*respect for human and political rights*).

Dalam konteks Indonesia, demokrasi yang dikembangkan juga dibatasi oleh sejumlah pasal yang dimuat dalam konstitusi. Jadi, meskipun kedaulatan ada di tangan rakyat, lembaga legislatif yang mewakili rakyat dalam menyusun undang-undang tidak dapat berbuat sekehendaknya sendiri dengan menyalahi ketentuan yang secara tegas disebutkan dalam konstitusi.

Saat membandingkan antara Konstitusi Indonesia dengan Konstitusi Madinah, temuan menarik dari Harun Nasution adalah bahwa kedua konstitusi ini memiliki sejumlah prinsip umum yang sama. Delapan prinsip umum yang ditemukan oleh Harun Nasution dalam konstitusi Indonesia, juga ditemukan dalam konstitusi Madinah.

D. Kontekstualisasi Syari'at Islam dalam Konstitusi

Mengapa sebagian umat Islam merasa perlu membicarakan posisi syari'at Islam dalam konstitusi Negara Indonesia. Menurut penulis setidaknya ada tiga alasan yang mendorong sebagian umat Islam merasa penting membicarakan posisi syari'at Islam dalam konstitusi. Pertama, dalam konsep negara modern, konstitusi merupakan hukum dasar yang akan dijadikan rujukan atau acuan bagi

pembuatan undang-undang di bawahnya. Sebagai hukum tertinggi dalam konteks kehidupan bernegara,undang-undang yang lebih rendah tidak boleh bertentangan dengan konstitusi negara.

Kedua, dalam literatur Islam klasik, menurut sejumlah pakar, agar suatu negara bisa disebut negara Islam (*Dār al-Islām/Khilafat)* umat Islam harus dilindungi atau dijamin haknya dalam melaksanakan syari'at agamanya. Negara yang memberikan kebebasan bagi umat Islam untuk melaksanakan syari'at Islam dapat disebut sebagai *Dār al-Islām*, sebaliknya negara yang tidak memberikan kebebasan bagi umat Islam untuk menjalankan syari'at Islam tidak bisa disebut sebagai *Dār al-Islām.*

Ketiga, adanya anggapan bahwa hukum Islam paling tidak sebagian darinya tidak bisa dilaksanakan tanpa adanya kekuasaan politik setingkat negara, karena hukum Islam menurut mereka tidak hanya mengatur urusan privat tapi juga urusan publik. Oleh karena itu keberadaan negara bagi umat Islam merupakan kemestian sesuai dengan kaidah *mā lā yatimmu al-wājib illā bihī fahwa wājib.*

Upaya memasukkan syari'at Islam dalam konstitusi muncul sebelum negara Republik Indonesia ini resmi dideklarasikan. Jauh sebelum itu para pendiri negara telah berdebat tentang dasar negara. Sebagian mereka menginginkan agar dasar negara Indonesia adalah Islam sementara yang lain menghendaki agar dasar negara Indonesia ini nasionalisme. Kompromi pertama dicapai pada saat para pendiri negara menyetujui agar Piagam Jakarta yang menggabungkan unsur nasionalisme dan Islam akan dijadikan sebagai pembukaan konstitusi negara.

Pada saat para pendiri negara ini akan memproklamirkan kemerdekaan Indonesia, muncul keberatan dari penduduk bagian timur Indonesia yang kebanyakan non-Muslim. Mereka khawatir bila Piagam Jakarta dijadikan dasar negara maka mereka yang non-Muslim akan termarjinalisasikan dan akan menjadi warga negara kelas dua. Mereka mengancam akan keluar dari Indonesia bila hal

itu dipaksakan. Untuk itu melalui tindakan yang bijak, para pendiri negara setuju agar sila pertama dalam Piagam Jakarta yang menyatakan "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluknya" diganti dengan "Ketuhanan Yang Maha Esa". Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama ditambah dengan empat sila yang lain yang dikenal sebagai Pancasila kemudian dijadikan dasar negara. Kompromi seperti ini menjadikan Indonesia tidak murni menjadi negara sekuler tapi juga tidak menjadi negara Islam. Indonesia memperkanalkan dirinya sebagai negara Pancasila.

Akan tetapi keputusan yang 'bijak' ini tidak menjadikan semua umat Islam merasa lega dan puas. Sebagian umat Islam masih menginginkan dan terus memperjuangkan agar Piagam Jakarta masuk dalam konstitusi sebab dengan masuknya tujuh kata dalam Piagam Jakarta akan menjadikan syari'at Islam lebih terjamin secara konstitutional. Adanya keinginan untuk mendapatkan jaminan konstitutional inilah yang menjadi salah satu faktor,di samping banyak faktor lainnya, mengapa Sekarmaji Kartosuwiryo memproklamirkan berdirinya Negara Islam Indonesia di Desa Cisampang, Cisayong Jawa Barat pada 7 Agustus 1949.

Keinginan serupa juga agaknya menjadi faktor penting yang mendorong Daud Beureu-eh pada bulan September 1953 menyatakan Aceh dan daerah-daerah yang berbatasan dengannya menjadi bagian dari Negara Islam Indonesia pimpinan Kartosuwiryo dan tidak mengakui Negara Republik Indonesia pimpinan Soekarno. Karena sebelum Daud Beureu-eh bergabung dengan Kartosuwiryo, saat Soekarno berkunjung ke Aceh pada tahun 1948 dalam rangka mencari dukungan dari rakyat Aceh untuk mempertahankan kemerekaan Republik Indonesia yang baru tiga tahun diproklamirkan, sebenarnya ada dialog atau pembicaraan menarik antara Daud Beureu-eh dengan Soekarno.

Dalam pembicaraan itu Daud Beureu-eh menyatakan kesanggupannya untuk membantu Republik Indonesia sambil minta jamin-

an kepada Soekarno agar rakyat Aceh nantinya diberi kelonggaran untuk mengatur rumah tangganya sendiri berdasarkan tradisi dan ajaran Islam. Dalam pandangan Daud Beureu-eh, Soekarno tidak bisa memenuhi janjinya, sehingga menjadikan dia kecewa dan bergabung dengan Kartsuwiryo sebagai "pemberontak". Akan tetapi, "pemberontakan" ini tidak berlangsung lama. DI/TII berakhir secara damai melalui musyawarah, setelah Pemerintah Pusat pada tahun 1959 memenuhi tuntutan rakyat Aceh dan memberikan status Daerah Istimewa pada Provinsi Aceh melalui Keputusan Perdana Menteri RI Nomor 1/Missi/1959 pada tanggal 26 Mei 1959.

Itulah sebabnya, pada saat konstitusi Indonesia dibahas kembali dalam sidang konstituante, perdebatan ini muncul kembali. Sayangnya, perdebatan mengalami *deadlock* dan Sukarno, Presiden Republik Indonesia pada saat itu, mengambil inisiatif membubarkan konstituante dan mengeluarkan dekrit untuk kembali kepada Pancasila dan Undang Undang Dasar (UUD) 1945. Dalam konsideran dekrit itu dikatakan bahwa Piagam Jakarta tetap menjiwai UUD 1945 dan merupakan bagian yang tak terpisahkan dari UUD 1945.

Setelah dekrit, perdebatan tentang hubungan Islam atau syari-'at Islam dengan Negara masih muncul di kalangan ulama mapun politisi. Sebagian politisi menganggap bahwa adanya kata menjiwai menunjukkan bahwa Piagam Jakarta masih eksis sementara bagi yang lain kata menjiwai tidak berarti Piagam Jakarta eksis. Ia hanya memberikan spirit saja. Pro-kontra dalam memaknai Pancasila setelah dekrit ini terus berlangsung sampai ada kesempatan untuk mengamandemen konstitusi.

Setelah jatuhnya regim otoriter Soeharto, dan untuk pertama kalinya UUD 1945 dimungkinkan untuk diamandemen, aspirasi politisi Islam yang ingin menembalikan "Piagam Jakarta" masih muncul. Akan tetapi sampai dengan amandemen keempat UUD 1945, upaya untuk mengembalikan tujuh kata dalam Piagam Jakarta tidak berhasil. Sungguh pun demikian upaya memasukkan norma-norma sya-

ri'at Islam kedalam undang-undang masih terus berlangsung.

Tidak adanya jaminan langsung dan tertulis dalam konstitusi yang menyebutkan bahwa umat Islam berkewajiban menjalankan agamanya, bukan berarti norma-norma syari'at Islam tidak bisa masuk dalam peraturan perundangan yang berlaku di Indonesia. Sekadar menyebut contoh untuk beberapa Peraturan Perundang-undangan yang mengakomodasi Syari'at Islam adalah: (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, (2) Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan, (3) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, (4) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 jo. Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 dan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1999 tentang Sistem Perbankan Nasional yang mengizinkan beroperasinya Bank Syari'ah, (5) Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, (6) Undang-Undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Haji, dan (7) Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat.

Di era demokrasi, reformasi dan otonomi daerah yang sekarang sedang digalakkan di Indonesia muncul beberapa peraturan daerah yang dalam pembuatannya mendapat inspirasi dari syari'at Islam. Menurut catatan, sekarang ini lebih dari 20 kabupaten di Indonesia yang mengeluarkan Peraturan Daerah yang mendapat inspirasi dari syari'at Islam atau yang lebih dikenal dengan sebutan perda syari'at.

Akan tetapi Perda-perda itu pada umumnya dikritik sebagai Perda yang bermasalah meskipun kalau dilihat dari prosedur penetapannya, peraturan itu ditetapkan melalui mekanisme yang demokratis dan mendapat dukungan suara mayoritas di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah.

Hal ini karena bagi para pengritik perda-perda itu, demokrasi bukan semata-mata suara mayoritas dalam proses pengambilan keputusan atau dalam proses pemilihan. Demokrasi mesti didasarkan pada aturan main atau *rule of law* yang jelas. Demokrasi juga mesti

bisa melindungi kebebasan sipil dan hak-hak kaum minoritas. Demokrasi menurut Amartya Sen, pemenang hadiah Nobel, menuntut adanya perlindungan atas kebebasan sipil, penghormatan terhadap hak-hak hukum, berpegang pada aturan main dan adanya jaminan bagi kebebasan pers. Aturan yang dibuat mayoritas bila mengabaikan hak asasi manusia dan kebebasan sipil maka akan mengarah pada apa yang disebut oleh John Mill sebagai "tyranny majority" atau apa yang disebut Fareed Zakaria sebagai "illiberal democracy". Itulah sebabnya, meskipun Perda syari'at muncul di mana-mana tapi kritik dan tantangan juga muncul dari mana-mana termasuk dari umat Islam sendiri.

E. Tantangan yang Dihadapi

Sejak awal periode sejarah pembentukan hukum Islam, perdebatan tentang apakah hukum Islam perlu ditetapkan atau diundangkan oleh Negara sudah muncul. Upaya pertama dilakukan pada abad pertama, ketika khalifah dari Dinasti Umayah memohon kepada Imam Malik agar tulisan atau pandangan beliau tentang hukum Islam yang ada dalam kitab *al-Muwaththa* ditetapkan oleh khalifah (Negara) sebagai satu-satunya buku standar untuk rujukan hukum Islam. Gagasan in mendapat inspirasi dari pendahulunya, Usman bin Affan, yang telah sukses menyatukan umat Islam dalam teks al-Qur'an yang seragam. Khalifah merasa, kiranya lebih maslahat bila umat Islam juga memiliki buku tentang hukum Islam yang seragam.

Secara halus Imam Malik menolak permohonan khalifah dengan menyatakan bahwa saya adalah manusia biasa yang memiliki keterbatasan dalam memahami hadis nabi. Apa yang saya himpun dalam kitab saya hanya sebagian dari hukum Islam. Para sahabat nabi telah meninggalkan Madinah dan pengetahuan tentang hukum Islam juga telah pergi menyertai mereka. Oleh karena itu kitab saya tidak memadai bila dijadikan sebagai satu-satunya standar. Sejak

itu, hukum Islam hidup dan berkembang secara independen di luar mekanisme negara. Setiap hakim memiliki kebebasan untuk memilih hukum Islam yang akan ia terapkan dan Negara tidak memiliki otoritas untuk mencampuri urusan mereka.

Menetapkan norma-norma syari'at Islam melalui institusi negara atau *qanunisasi* mengandung aspek positip dan aspek negatif. Aspek positifnya bisa memberikan standar hukum Islam yang relatif seragam. Tapi aspek negatifnya bisa mengurangi kebebasan hakim dalam memilih ketentuan hukum Islam yang paling cocok untuk kasus tertentu yang dia hadapi. Dalam tradisi Islam klasik, hakimlah yang membuat hukum. Tradisi dan sejarah hukum Islam lebih mirip dengan tradisi *Common Law* ketimbang *Continental law*. Tidak pernah ada kodifikasi hukum dalam sejarah hukum Islam sampai akhir dinasti Usmani. Kodifikasi hukum Islam di akhir dinasti Usmani adalah akibat dari pengaruh Eropa Kontinental.

Dalam konteks Indonesia, hukum Islam yang cocok dengan daerah tertentu belum tentu cocok dengan daerah lain. Hukum Islam yang dirumuskan dalam kitab-kitab *fiqih* klasik juga belum tentu cocok dengan kondisi masa kini. Oleh karena itu *qonunisasi* atau orang menyebut formalisasi hukum Islam berpotensi mengekang perkembangan hukum Islam yang selalu berkembang akibat dibukanya pintu ijtihad. Sebab hukum Islam yang ditetapkan oleh negara dalam bentuk qanun akan cepat ketinggalan zaman. Contohnya adalah Kompilasi Hukum Islam yang dilegalkan atau disahkan penggunaannya melalui Instruksi Presiden pada tahun 1991. Kompilasi yang baru berumur satu setengah dasa warsa ini telah menuai banyak kritik dari banyak intelektual muda Islam di Indonesia karena beberapa bagiannya sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman.

Tantangan juga datang dari mereka yang tidak setuju diformalkannya hukum Islam melalui undang-undang. Dengan diundangkannya hukum Islam melalui undang-undang menjadikan pelaksanaan

hukum Islam seoalah-olah tergantung pada negara. Jusuf Kalla, saat memberikan sambutan pada seminar internasional bertema *Translating Islam in the multicultural world for peace, justice and welfare* menyatakan bahwa dirinya akan amat tersinggung kalau Perda-perda syari'at justru akan menjadikan kaum Muslim tidak lagi takut kepada Allah tapi lebih takut pada bupati atau walikota jadi bukan *ittaqu Allah* tapi *ittaqu* Bupati. Dua organisasi Islam terbesar di Indonesia yakni Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah tidak mendukung proyek legislasi syari'at Islam di daerah-daerah karena mereka lebih memilih hukum nasional.

Hal ini karena mereka pada umumnya menyadari bahwa syari'at Islam sebenarnya lebih merupakan norma etika yang bersumber dari ajaran agama. Sebagai norma etik, Muslim baik secara individu maupun kolektif sebenarnya bisa menjalankan semua norma-norma etika yang ada dalam syari'at Islam tanpa adanya campur tangan atau paksaan dari penguasa.

Dalam kritiknya terhadap formalisasi syari'at Islam di Aceh Aguswandi menyatakan bahwa penerapan syari'at Islam yang konservatif di Aceh mesti jadi pelajaran bagi setiap orang. Kita mestinya tidak mengulangi kegagalan dan membiarkan kelomkpok konservatif mendikte syari'at Islam seperti yang terjadi di Aceh. Banyak di antara kita yang tidak menyadari betapa Islam di Aceh telah dieksploitasi sedemikian rupa oleh kelompok konservatif untuk mempromosikan sesuatu yang baru yakni tipe Islam yang menindas wanita, membatasi kebebasan berbicara, menerapkan aturan tingkah laku yang ketat yang sebenarnya bertentangan dengan tradisi lokal dan watak Islam itu sendiri.

Aturan yang menindas, diskriminatif dan membelenggu kebebasan sipil kalaupun ditetapkan melalui mekanisme atau prosedur demokrasi maka akan melahirkan apa yang disebut *tyranny majority* dan ini jelas akan menghambat perkembangan demokrasi yang sehat. Umat Islam yang memaksakan paham atau interpretasinya

yang konservatif terhadap syari'at Islam akan dipandang sebagai pendukung authoritrianism.

Khaled Abou El-Fadl dalm bukunya *Speaking in God's Name, Islamic Law, Authority and Women* (2003) sebagaimana dikutip oleh M. Hilaly Basya: **"***Authoritarianism is the act of locking or captivating the will of Divine or the will of the text into the specific determination as inevitable, final and conclusive***"**. Menurut Abou El-Fadl problem interpretasi adalah authoritarianism. Authoritarianism akan semakin kuat bila ia didukung oleh kekuasaan atau regim dan elit agama yang sudah mapan atau terlembagakan. Authoritarianism semacam ini sering melayani kepentingan politik sebuah regim yang ingin mempertahankan status quo dan hegemoninya terhadap rakyat. Sikap seperti inilah yang akan menghancurkan peradaban Islam. Oleh karena itu, kita harus mengkritisi otoritas yang *dogmatic* karena sepanjang pengalaman sejarah interpretasi yang *dogmatic* akan melahirkan kekerasan dan penindasan.

Dalam bahasa M. Adhiatera authoritarianism bisa melahirkan apa yang disebut sebagai religious totalitarianism dengan ciri-ciri antara lain sebagai berikut. Pertama, otoritas suatu regim didasarkan atas mandat suci "holy mandate" dari Tuhan sehingga masayarakat luas tidak boleh mempertanyakan legitimasinya karena ia berasal dari Tuhan. Sehinga penindasan tidak lagi dilakukan dengan senjata tapi melalui atau atas nama Tuhan. Ciri kedua, regim itu akan memaksakan ajaran agama secara ketat dan mengontrol cara rakyat mengamalkan agamanya. Ini semua akan memberi peluang bagi penyalahgunaan kekuasaan oleh orang-orang yang menduduki jabatan kekuasaan.

Lily Zakiyah Munir, direktur CPDS (*Centre for Pesantren and Democracy Studies*) saat diwawancarai oleh Yoginder Sikand, menyatakan penolakannya terhadap gagasan yang akan melaksanakan syari'at melalui pemaksaan dengan memaksa orang untuk melakukan ini atau itu. Hal itu dinilainya tidak realistik bahkan tidak Islami

karena al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa dalam urusan agama tidak boleh ada paksaan. Orang bebas untuk percaya atau tidak percaya. Memaksa orang agar mematuhi aturan hukum Islam tidak akan menambah kesalehan orang itu. Itu hanya akan menjadikan dia menjadi munafik. Pengendalian diri dan dorongan untuk mengikuti jalan hidup yang etis baik dalam Islam atau dalam agama lain harus melalui proses internalisasi. Itu harus datang dari dalam bukan dari luar. Itu tidak bisa dipaksakan kepadamu, katanya. Saya sendiri, katanya menambahkan, memakai jilbab bukan karena negara atau suami saya memaksa saya tapi karena saya sendiri mau memakainya.

Tantangan yang paling berat tampaknya adalah bagaimana menempatkan syari'at Islam sebagai instrumen untuk penegakkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Dengan asumsi bahwa keadilan ada yang mutlak ada yang kontekstual, maka amat mungkin bagian-bagian dari norma hukum/syari'at bisa mengalami perubahan bila rasa keadilan yang berkembang di masyarakat telah berubah. Contoh, tentang kekebasan beragama. Banyak ulama atau fuqaha yang berpandangan bahwa kebebasan beragama dalam Islam hanya berlaku untuk orang yang di luar Islam untuk masuk menjadi muslim. Bila seseorang telah masuk Islam maka ia tidak punya kebebasan lagi untuk keluar. Muslim yang dengan sengaja keluar dari agamanya atau dinilai telah keluar (murtad) dari agamanya, maka boleh dibunuh atau halal darahnya. Ketentuan syari-'at/hukum seperti ini dalam kurun waktu dan kondisi masyarakat tertentu seperti masyarakat kesukuan (*tribalistic*) mungkin dipandang adil, tapi dalam kurun waktu sekarang dalam kontek Indonesia sebagai negara kebangsaan yang menjunjung tinggi nilai-nilai demokrasi, di mana semua warga negara memiliki kedudukan, hak dan kewajiban yang sama, maka tidak bisa disebut adil. Ketentuan semacam ini tidak sejalan dengan kondisi sosial dan sistem hukum yang berlaku di Indonesia.

F. Peluang yang Tersedia dalam Iklim Demokrasi

Bila diperhatikan lebih jauh, suara-suara kritis terhadap formalisasi syari'at Islam sebenarnya bukan ditujukan semata-mata pada aspek legislasi atau formalisasinya tapi lebih ditujukan kepada model pemahaman yang konservatif dari syari'at Islam. Model konservatif dari syari'at Islam umumnya adalah hasil pemahaman atau hasil ijtihad ulama masa lalu terhadap syari'at Islam. Ijtihad ulama masa lalu tentang syari'at Islam memang sudah banyak yang tidak relevan dengan perkembangan masa kini. Suara kritis terhadap formalisasi syari'at Islam juga muncul karena formalisasi syari'at Islam terkadang merambah sampai mengatur cara hidup atau *style of life* yang bersifat pribadi seperti cara orang berpakaian yang sebenarnya bukan merupakan ajaran Islam yang pokok.

Hal-hal pokok yang mutlak perlu dilindungi oleh syari'at Islam menurut al-Syatibi ada lima: agama, jiwa, keturunan (kelangsungan generasi), harta, dan akal. Menurut al-Syatibi, perlindungan terhadap kelima hal ini mutlak (*dharūriyah*), karena kelima hal ini diperlukan untuk tegaknya kemashlahatan agama dan dunia. *Dharūriyah* dalam pandangan al-Syatibi adalah sesuatu yang bila tidak dijalankan maka akan timbul kekacauan dan kesulitan yang nyata.

Perlindungan terhadap agama, mengandung pengertian bahwa umat Islam mesti dilindungi dalam menjalankan kewajiban agamanya mulai dari syahadat, shalat, zakat, puasa sampai dengan haji. Perlindungan terhadap agama juga mengandung pengertian agar agama dijaga kelestariannya dan dilindungi dari hal-hal yang akan merusaknya. Demikian pula perlindungan terhadap jiwa, keturunan, harta dan akal. Adapun menutup aurat atau hal-hal yang berkaitan dengan kesopanan dan keluhuran budi pekerti bersifat *taḥsīniyah.*

Oleh karena itu, jika yang diformalkan adalah prinsip-prinsip umum syari'at Islam yang bisa membawa kemaslahatan bagi semua golongan maka formalisasi syari'at Islam tidak akan menimbulkan

masalah. Tapi jika umat Islam mau memformalkan hukum pidana Islam peninggalan masa lalu tanpa reinterpretasi terhadap bagian-bagian yang sudah tidak relevan dengan perkembangan masa kini, maka jelas akan menimbulkan masalah, dengan kata lain tidak maslahat untuk Indonesia. Hukuman *rajam* (dilempari batu sampai mati) dan hukuman potong tangan adalah contoh dari hukum Islam yang menurut hemat saya tidak relevan diundangkan di Indonesia.

Oleh karena itu dalam era demokrasi peluang untuk memasukkan norma-norma yang berasal dari hukum Islam masih tetap terbuka sepanjang hukum Islam dipahami sesuai dengan tujuannya atau sesuai dengan *maqāshid al-syarī'ah*. Dalam era demokrasi, syari'at Islam juga tetap memiliki peluang yang tinggi untuk dimasukkan dalam setiap pembuatan undang-undang sepanjang ijtihad untuk menggali atau menerapkan syari'at Islam agar sesuai dengan perkembangan zaman tetap dibuka seluas-luasnya. Meskipun tujuannya tidak berubah, sejarah membuktikan bahwa cara umat Islam memahami dan mengamalkan syari'at tidak seragam. Oleh karena itu kalaupun sebagian umat Islam bersikeras mendirikan khilafat untuk menjamin pelaksanaan syari'at, maka bentuk khilafat juga tidak tunggal. Saya pikir betul apa yang dikatakan oleh Gibb sebagaimana dikutip Hamid Enayat dalam bukunya, *Modern Islamic Political Thought,* saat dia menyatakan: *in the Sunni community there is no one universally accepted doctrine of caliphate. The very basis of Sunni thought, he goes on to say, excludes the acceptance of anyone theory as definitive and final. What is does lay down is a principle: that caliphate is that form of government which safeguards the ordinances of Sharia and sees that they are put into practice. So long as that principle is applied,there may be infinite diversity in the manner of its application*.

Dalam era demokrasi setiap Muslim pada dasarnya memiliki peluang dan kesempatan yang sama untuk memahami dan menerjemahkan hukum-hukum Tuhan. Jadi bukan hanya para fuqaha dan

penguasa saja yang bisa mengatasnamakan diri sebagai *khalifatullah* sebagimana yang sering dipahami selama ini. Oleh karena itu ijtihad mesti dimaknai sebagai refleksi pemikiran dinamis manusia yang pada akhirnya mengarah pada konsensus atau kesepakatan. Fazlur Rahman mengatakan: *ijtihad must be multiple effort of thinking minds – some naturally better than other, and some better than other in various areas – that confront each other in open arena of debate, resulting eventually in an overall consensus.*

G. Sinergi Tuntutan Keyakinan dan Perubahan

Bagi umat Islam, syari'at memang bisa dibedakan dari akidah akan tetapi syari'at pada dasarnya tidak mungkin dapat dipisahkan dari akidah atau keyakinan. Juhaya S. Praja, guru besar Filsafat Hukum Islam, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung melalui teori credo yang dikembangkannya berusaha menjelaskan bahwa kesetiaan umat Islam untuk mengamalkan norma-norma yang digariskan dalam syari'at Islam karena tuntutan keyakinannya. Oleh karena itu wajar apa bila umat Islam di mana pun mereka berada akan berusaha mengamalkan syari'at Islam, terlepas dari apakah ia diundangkan oleh negara secara formal atau tidak. Hal ini di samping karena syari'at merupakan *way of life*, *complete civilization*, juga karena sumber utama syari'at Islam yakni al-Qur'an diyakini sebagai kitab suci yang berisi firman Tuhan. Itulah sebabnya, sejak awal berdirinya Republik Indonesia ini, sebagian *founding fathers* sangat menyadari atas perlunya negara yang akan dibentuk memberikan jaminan kepada rakyat Indonesia untuk dapat beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya. Perbedaan di antara mereka hanya terletak pada bagaimana cara atau model syari'at Islam itu dipraktekkan oleh umat Islam sendiri, atau diformalkan oleh negara.

Secara umum ada tiga model penerapan syari'at Islam: (1) mo-

del tekstualis eksklusif; (2) substansialis inklusif; dan (3) model kombinasi dari keduanya. Ketiga model ini bisa diterapkan secara *bottom up* atau *top down*.

Model pertama biasanya berusaha melaksanakan syari'at Islam sebagaimana telah disebutkan dalam teks al-Qur'an, al-Sunnah atau dalam teks kitab-kitab mu'tabar yang diakui otoritasnya dalam menjelaskan hukum Islam. Model ini biasanya dilandasi dengan asumsi bahwa syari'at Islam telah sempurna mengatur segala aspek kehidupan. Syari'at Islam setelah Nabi Muhammad tidak lagi mengalami proses evolusi. Oleh karena itu, umat Islam tinggal menerapkannya bila ketentuannya sudah jelas dalam teks al-Qur'an atau al-Sunnah. Bila belum ada maka bisa menggunakan analogi/qiyas atau ijtihad. Umat Islam tidak perlu mengambil sistem hukum lain di luar Islam. Syari'at Islam merupakan hukum Tuhan yang tidak bisa diketahui maksud dan kandungannya secara benar kecuali oleh ahlinya, yakni faqih atau mujtahid. Oleh karena itu setiap undang-undang yang dibuat oleh lembaga legislatif harus mendapat persetujuan dari ahli syari'at dan ahli syari'at berhak memveto setiap undang-undang yang dinilai tidak sejalan dengan syari'at.

Model kedua, berusaha mengamalkan syari'at Islam dengan melihat konsep atau gagasan yang ada dibalik teks. Bila gagasan utamanya telah ditangkap, maka penerapannya bisa dilaksanakan secara luwes sesuai dengan perkembangan zaman. Model kedua ini biasanya didasarkan pada asumsi bahwa setiap ketentuan hukum dalam hukum Islam ada *reasoning*-nya dan ada tujuannya. Oleh karena itu, para pendukung model kedua ini tidak keberatan bila hukum Islam mengalami evolusi, atau penyesuaian dengan tradisi atau budaya lokal. Mereka juga relatif mudah menerima sistem hukum apa saja sepanjang sistem hukum itu menjunjung tinggi keadilan, persamaan, kebebasan, persaudaraan dan kemanusiaan yang menjadi inti syari'at Islam. Mereka bisa menerima sistem hukum yang bisa melindungi agama, bisa melindungi akal, keturunan, hak milik

atau harta serta bisa melindungi jiwa. Syari'at Islam diterapkan secara terbuka, artinya syari'at Islam diterapkan sembari menerima "unsur-unsur luar" seperti adat setempat dan pemikiran-pemikiran yang berasal dari luar Islam. Syariat Islam bisa disebut terbuka karena ia bisa ditafsirkan oleh siapa saja. Tidak ada monopoli dalam penafsiran syari'at, dan karenanya tidak perlu ada lembaga "pengawas syari'at" yang memonopoli tafsir atas syari'at Islam.

Model ketiga, kombinasi, artinya dalam mengamalkan syari'at Islam, mereka akan melihat mana syari'at Islam yang sudah *qath'iy al –wurud wa al-dilalah* dan mana yang masih *dzanni.* Hanya sebagian dari syari'at Islam yang masih *dzanni* saja mungkin bisa diijtihadi, sedangkan yang sudah pasti tidak perlu dan tidak bisa diijtihadi. Dalam konteks ini, mereka terkadang memilah-milah, antara syari'at Islam yang bersifat privat dan hukum Islam yang bersifat publik. Pada hukum privat mereka cenderung tekstualis, tapi dalam hukum publik mereka cenderung substansialis.

Pilihan yang diambil oleh masing-masing daerah atau negara akan sangat tergantung pada politik hukum yang dianut oleh daerah atau negara yang bersangkutan. Sungguh pun demikian secara umum, model ketiga atau kombinasi ini memberikan ruang yang lebih fleksibel dalam mensinergikan antara tuntutan keyakinan dan tuntutan perubahan atau sistem hukum yang dianut Indonesia.

H. Penutup

Semua keterangan atau penjelasan yang diutarakan di atas menunjukkan bahwa syariat Islam itu bisa *compatible* dengan demokrasi. Sebab meskipun syari'at pada dasarnya tidak bisa dipisahkan dari keyakinan umat Islam, namun ruang ijtihad khususnya yang terkait dengan kehidupan sosial kemasyarakatan amat terbuka. Syari-'at Islam bukan keyakinan dogmatik yang tidak bisa dipikirkan, karenanya ia dapat tumbuh dan berkembang sejalan dengan perkem-

bangan konsolidasi demokrasi yang sedang terjadi di Indonesia. Dalam era demokrasi peluang untuk memasukkan unsur-unsur syari'at Islam ke dalam undang-undang tetap besar meskipun tantangannya juga besar. Sebagai landasan etik, moral dan spiritual yang bersumber dari keyakinan, syari'at Islam sebenarnya dapat dilaksanakan atau diamalkan oleh umat Islam dengan maupun tanpa adanya legitimasi atau formalisasi dari negara.

Umat Islam kiranya perlu belajar menerima prinsip-prinsip demokrasi sebab meskipun demokrasi bukan cara yang terbaik untuk mengatur negara, juga tidak identik dengan prinsip syura dalam Islam, tapi ia merupakan *a best among the worse* kata Churcil. Dalam negara yang demokratis, umat Islam tidak hanya dihargai sebagai kelompok tapi juga dihargai secara individu. Semangat ini sejalan dengan ajaran al-Qur'an yang menempatkan setiap orang sebagai *khalifatullah* suatu predikat yang selama ini seolah dimonopoli oleh elite agama atau penguasa saja.

Daftar Pustaka

Abd. Muin Salim. 1994. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an.* Jakarta: Rajawali Pers.

Abd al-Wahab Khallaf. l977. *al-Siyāsah al-Syar'iyah aw al-Nizhām al-Dawliyah al-Islāmiyah fī Syu'ūn al-Dustūriyah wa al-Kharījiyah wa al-Māliyah.* al-Qāhirah: Dār al-Anshār.

Ahmad Ibrahim al-Syarif. *Dawlat al-Rasūl fi al-Madīnah*. Mesir:

Aguswandi. 2006. "Say No to Conservative Islam", in *The Jakarta Post,* August 30.

Arif Maftuhin. 2006. "The Secularization of Islamic Law", in *The Jakarta Post,* June 22.

Van Dijjk, C. 1987. *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*, Jakarta: Grafiti Press.

Charles Honoris. 2006. "Democracy at the Crossroads in Indonesia

After 61 years" in *The Jakarta Post,* September 15.

Fazlur Rahman. 1979. "Islam Challenges and Opportunies", in Alford T. Welch and Piere Cachia (ed.), *Islam: Past Influence and Present Challenge.* Edinbrugh: Edinbrugh University Press.

Harun Nasution, "Islam dan Sistem Pemerintahan sebagai yang Berkembang dalam Sejarah", dalam *Studia Islamika*, Nomor 17 tahun VIII (July 1985). Jakarta: LP IAIN Syarif Hidayatullah.

Hamid Enayat. 1982. *Modern Islamic Plitical Thought: The Response of the Shi'I and Sunni Muslims to Twentieth Century*, London: The Macmillan Press LTD.

Hilman Latief. 2005. "Syafii Maarif, Moderation and the Future of Muhammadiyah", in *The Jakarta Post.* Mei 7.

J. Soedjati Djiwandono. 2006. "Misinterpreted Democracy may Lead to Tyranny, in *The Jakarta Post*, October, 6.

Jennie S. Bev. 2013. *Urgency of Next form of Democracy in Indonesia,* in *The Jakarta Post*. July 19.

Juhaya S. Praja. 2009. *Teori-teori Hukum Islam: Suatu Telaah Perbandingan dengan Pendekatan Filsafat*. Bandung: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Bandung.

Khaled Abou el-Fadl. *Rebellion and Violence in Islamic law. p.1,* online edition.

al-Syatibi, Abu Ishaq. *al-Muwafaqāt,* Juz 2. Bairut: Dār al-Fikr.

Adhiatera, M. 2006. "Interfaith Dialog: Agree to Disagree' in *The Jakarta Post,* Mei 2.

Hilaly Basya, M. 2009. "Radicalism and Authoritarianism", in *The Jakarta Post*, January 30.

Marzuki Wahid dan Nurrohaman: "Politik Formalisasi Syari'at Islam di Naggroe Aceh Daussslam: Adakah Geliat fundamentalisme Islam?"

Muhammad Yusuf Musa. 1963. *Nidzām al-Hukmi fī al-Islām.* Kairo.

Munawir Sjadzali. 1990. *Islam dan Tata Negara*. Jakarta: UI Press.

Nurrohman. 2002. "Syari'at Islam, Negara Islam dan Transformasi

Hukum Islam", dalam *Forum Studi Asy-Syari'ah*: *Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 25, Nomor 2, Juli-Desember.

Ralf Dahrendorf. 2006. "Is secularism Coming to an End?", in *The Jakarta Post,* November 15.

Sofyan Ibrahim Tiba. 1999. *Referendum Aceh dalam Pantauan Hukum.* Banda Aceh: Gua Hira'.

Wendy Asbeek Brusse dan Jan Schoonebom. 2006. "Islamic Activism and Democratization", in ISIM (International Institute for the Study of Islam in the Modern World) Review 18.

PEMBANGUNAN SISTEM HUKUM NASIONAL INDONESIA DALAM MEWUJUDKAN NEGARA HUKUM YANG BERKEADILAN

Prof. Dr. Deddy Ismatullah

A. Pendahuluan

Undang-Undang Dasar Tahun 1945 (UUD 1945) adalah konstitusi negara Indonesia yang merupakan hasil kesepakatan seluruh rakyat Indonesia. Pemberlakuan UUD 1945 berlandaskan pada legitimasi kedaulatan rakyat sehingga UUD 1945 merupakan hukum tertinggi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Oleh karena itu, hasil-hasil perubahan UUD 1945 berimplikasi terhadap seluruh lapangan kehidupan berbangsa dan bernegara. Apalagi perubahan tersebut meliputi hampir keseluruhan materi UUD 1945. Jika naskah asli UUD 1945 berisi 71 butir ketentuan, maka setelah empat kali mengalami perubahan materi muatan UUD 1945 mencakup 199 butir ketentuan.[1]

UUD 1945 memuat baik cita-cita, dasar-dasar, serta prinsip-prinsip penyelenggaraan negara. Cita-cita pembentukan negara kita kenal dengan istilah tujuan nasional yang tertuang dalam alinea keempat Pembukaan UUD 1945, yaitu (a) melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia; (b) memajukan kesejahteraan umum; (c) mencerdaskan kehidupan bangsa; dan (d)

[1] Jimly Asshiddiqie, *Struktur Ketatanegaraan Indonesia Setelah Perubahan Keempat UUD Tahun 1945*, Makalah Disampaikan dalam Simposium yang dilakukan oleh Badan Pembinaan Hukum Nasional, Departemen Kehakiman dan HAM, 2003, hlm. 1.

ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.

Untuk mencapai cita-cita tersebut, UUD 1945 telah memberikan kerangka susunan kehidupan berbangsa dan bernegara. Norma-norma dalam UUD 1945 tidak hanya mengatur kehidupan politik tetapi juga kehidupan ekonomi dan sosial. Hal itu karena para pendiri bangsa menghendaki bahwa rakyat Indonesia berdaulat secara penuh, bukan hanya kedaulatan politik. Maka UUD 1945 merupakan konstitusi politik, konstitusi ekonomi, konstitusi budaya, dan konstitusi sosial yang harus menjadi acuan dan landasan secara politik, ekonomi, dan sosial, baik oleh negara (*state*), masyarakat (*civil society*), ataupun pasar (*market*).

B. Pembangunan Hukum dalam Sistem Hukum Indonesia

The founding fathers mencita-citakan negara Indonesia sebagai suatu negara hukum *(rechstaats/the rule of law)*. Berkaitan dengan hal tersebut, maka Pasal 1 ayat (3) UUD 1945 menegaskan bahwa "Negara Indonesia adalah negara hukum". Namun, bagaimana cetak biru dan desain makro penjabaran ide negara hukum ini, selama ini belum pernah dirumuskan secara komprehensif, yang ada hanya pembangunan hukum yang bersifat sektoral. Oleh karena itu, hukum hendaknya dapat dipahami dan dikembangkan sebagai satu kesatuan sistem, apalagi negara hendak dipahami sebagai suatu konsep hukum, yaitu sebagai negara hukum.[2]

Proses pembangunan hukum di Indonesia yang telah dilaksanakan selama lebih dari setengah abad, tampaknya masih belum berjalan dengan baik dan optimal sesuai dengan harapan akan fungsi dan peranan hukum dalam membawa perubahan sikap masyarakat secara menyeluruh. Kondisi ini boleh dikatakan terjadi pada keselu-

[2] Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Konstitusi Press, Jakarta, 2005, hlm. 379.

ruhan aspek pembangunan hukum, mulai dari proses pembentukan peraturan perundang-undangan sampai pada penegakan hukum dan peningkatan kesadaran hukum masyarakat.

Untuk mendukung berbagai upaya yang dilakukan ke arah itu, perencanaan dan pembangunan hukum pada masa sekarang dan mendatang perlu dititikberatkan pada langkah-langkah strategis dalam meningkatkan akselerasi reformasi hukum yang mencakup materi atau substansi hukum baik yang tertulis maupun yang tidak tertulis (*legal substance*), struktur atau kelembagaan hukum yang juga mencakup aparatur hukum (*legal structure*), dan budaya hukum (*legal culture*). Tiga aspek ini dianggap sebagai bagian-bagian yang satu sama lain saling terkait dan menjadi sub-sub sistem dari sistem hukum nasional yang akan kita bangun.[3]

Sistem hukum nasional yang dibangun seyogianya mampu mewujudkan tujuan hukum sebagaimana pernah ditegaskan oleh Aristoteles, yaitu untuk menegakkan keadilan, atau Jeremy Bentham dalam bukunya *Introduction to the Morals and Legislation*, yaitu untuk mendatangkan kebahagian yang sebesar-besarnya bagi masyarakat. Dengan perkataan lain, sistem hukum nasional memiliki peran yang besar bagi terwujudnya keadilan dan kebahagiaan bagi seluruh rakyat Indonesia.

Meskipun sebutan *rechsstaat* bagi Negara Kesatuan Republik Indonesia telah cukup lama disandang, namun bangsa ini masih belum bisa disebut sebagai negara hukum yang sesungguhnya. Realitas yang terjadi hari ini memperlihatkan secara gamblang betapa banyak norma-norma hukum dalam berbagai peraturan perundang-undangan (mulai dari UUD 1945 sampai peraturan daerah) yang kurang memberikan jaminan perlindungan terhadap hak-hak warga

[3] Abdul Ghani Abdullah, "Kebijakan Pembangunan Hukum Nasional". Makalah yang disampaikan pada acara Seminar Nasional Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Banung, 17 Desember 2005, hlm. 2.

negara, sehingga hanya sekadar menjadi *law in the book* dan bahkan tak berfungsi sama sekali (*slapende regeling*).

Dalam tataran implementasi, cukup banyak pelanggaran hukum yang terjadi bahkan oleh aparat penegak hukum sendiri. Empat catur wangsa penegak hukum (polisi, jaksa, hakim, dan pengacara) yang seharusnya menjadi ujung tombak penegakan hukum justru menjadi contoh tidak baik, melindungi para pelanggar hukum atau menegakkan hukum dengan melanggar hukum. Wajar bila kemudian masyarakat seakan tidak lagi percaya dengan hukum dan aparat penegak hukum, sehingga terkadang lebih suka main hakim sendiri (*eignrichting*) dalam merespons berbagai pelanggaran hukum yang terjadi di depan mata. Hukum, aparat penegak hukum, dan masyarakat yang seharusnya bersinergi namun justru berjalan sendiri-sendiri dan saling berbenturan.

Bila merujuk pada realitas yang digambarkan di atas, maka sesungguhnya Republik ini sedang mengalami persoalan hukum yang sangat serius. Tiga pilar atau unsur yang membangun hukum sebagai sebuah sistem sebagaimana diteorikan oleh Lawrence M. Friedman sebagai *three elements of legal system*, yaitu struktur hukum, substansi hukum, dan budaya hukum yang seharusnya berjalan simultan dan sinergis tampaknya masih jauh dari harapan. Ibarat sebuah segitiga sama sisi, sistem hukum nasional yang dibangun selama ini belum didukung dengan struktur, substansi, dan budaya hukum yang kuat sehingga sistem hukum yang ada masih terlalu rapuh bak ”segitiga patah sisi” untuk dijadikan pijakan kehidupan berbangsa dan bernegara.[4]

Masalah fundamentalnya adalah sistem hukum nasional yang masih rapuh, karena lemahnya tiga elemen pokok yang membentuk sistem hukum itu sendiri. Rapuhnya sistem hukum nasional berim-

[4] Lili Rasyidi & Ira Rasyidi, *Pengantar Filsafat dan Teori Hukum*, Cet. ke VIII, Citra Aditya Bakti, Bandung 2001, hlm. 101.

plikasi pada terhambatnya perwujudan kesejahteraan umum sebagaimana ditegaskan dalam Pembukaan UUD 1945. Sistem hukum nasional yang rapuh tidak akan mampu membawa negara ini menjadi sebuah entitas yang mensejahterakan rakyatnya, karena apa pun yang dilakukan negara belum akan memenuhi rasa keadilan dan kebahagiaan seluruh rakyat Indonesia.

C. Struktur dan Infrastruktur dalam Pembentukan Hukum

Menurut Daniel S. Lev, yang paling menentukan dalam proses pembentukan hukum adalah konsepsi dan struktur kekuasaan politik, yaitu bahwa hukum sedikit banyak selalu merupakan alat politik, dan bahwa tempat hukum dalam negara, tergantung pada keseimbangan politik, kekuasaan, evolusi idiologi politik, ekonomi, sosial, dan seterusnya.[5]

Walaupun proses hukum yang dimaksud tidak diidentikkan dengan maksud pembentukan hukum, namun dalam prakteknya seringkali proses dan dinamika pembentukan hukum mengalami hal yang sama, yakni konsepsi dan struktur kekuasaan politik yang berlaku di tengah masyarakat yang sangat menentukan terbentuknya suatu produk hukum. Maka untuk memahami hubungan antara politik dan hukum di negara mana pun, perlu dipelajari latar belakang kebudayaan, ekonomi, kekuatan politik dalam masyarakat, keadaan lembaga negara, dan struktur sosialnya, selain institusi hukumnya sendiri.

Pengertian hukum yang memadai seharusnya tidak hanya memandang hukum itu sebagai suatu perangkat kaidah dan asas-asas yang mengatur kehidupan manusia dalam masyarakat, tetapi harus pula mencakup lembaga (*institutions*) dan proses (*process*) yang di-

[5] Daniel S. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia, Kesinambungan dan Perubahan*, Cet I, LP3ES, Jakarta, 1990, hlm. xii.

perlukan untuk mewujudkan hukum dalam kenyataan.[6] Dari kenyataan ini disadari, adanya suatu ruang yang absah bagi masuknya suatu proses politik melalui wadah institusi politik untuk terbentuknya suatu produk hukum. Sehubungan dengan itu, ada dua kata kunci yang akan diteliti lebih jauh tentang pengaruh kekuasaan dalam hukum yakni mencakup kata *process* dan kata *institutions,* dalam mewujudkan suatu peraturan perundang-undangan sebagai produk politik. Pengaruh itu akan semakin nampak pada produk peraturan perundang-undang oleh suatu institusi politik yang sangat dipengaruhi oleh kekuatan-kekuatan politik yang besar dalam institusi politik. Sehubungan dengan hal ini, Miriam Budiardjo berpendapat bahwa kekuasaan politik diartikan sebagai kemampuan untuk mempengaruhi kebijakan umum (pemerintah) baik terbentuknya maupun akibat-akibatnya, sesuai dengan pemegang kekuasaan.[7]

Dalam proses pembentukan peraturan hukum oleh institusi politik, peranan kekuatan politik yang duduk dalam institusi politik itu adalah sangat menentukan. Institusi politik secara resmi diberikan otoritas untuk membentuk hukum hanyalah sebuah institusi yang vakum tanpa diisi oleh mereka diberikan kewenangan untuk itu. Karena itu institusi politik hanya alat belaka dari kelompok pemegang kekuasaan politik. Kekuatan-kekuatan politik dapat dilihat dari dua sisi yakni sisi kekuasaan yang dimiliki oleh kekuatan politik formal (institusi politik) dalam hal ini yang tercermin dalam struktur kekuasaan negara, seperti Presiden, Dewan Perwakilan Rakyat dan lembaga-lembaga negara lainnya dan sisi kekuatan politik dari infrastruktur politik adalah seperti: partai politik, tokoh-tokoh masyarakat, organisasi kemasyarakatan, lembaga swadaya masyarakat, dan

[6] Mieke Komar, *at al., Mochtar Kusumaatmadja: Pendidik dan Negarawan, Kumpulan Karya Tulis Menghormati 70 Tahun Prof. Dr. Mochtar Kusumaatmadja, SH, LLM,* Alumni, Bandung, 1999 , hlm. 91.
[7] Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik,* Cet. ke 27, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2005, hlm. 108.

organisasi profesi. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pembentukan produk hukum adalah lahir dari pengaruh kekuatan politik melalui proses politik dalam institusi negara yang diberikan otoritas untuk itu.

Pengaruh yang kuat terhadap konsep-konsep dan implementasi kehidupan hukum di Indonesia adalah teori hukum positivisme. Pengaruh teori ini dapat dilihat dari dominannya konsep kodifikasi hukum dalam berbagai jenis hukum yang berlaku di Indonesia bahkan telah merambat ke sistem hukum internasional dan tradisional.[8] Demikian pula dalam praktek hukum pun di tengah masyarakat, pengaruh aliran poisitvis adalah sangat dominan. Apa yang disebut hukum selalu dikaitkan dengan peraturan perundang-undangan, di luar itu, dianggap bukan hukum dan tidak dapat dipergunakan sebagai dasar hukum. Nilai-nilai dan norma di luar undang-undang hanya dapat diakui apabila dimungkinkan oleh undang-undang dan hanya untuk mengisi kekosongan peraturan perundang-undangan yang tidak atau belum mengatur masalah tersebut.

Pengaruh kekuatan-kekuatan politik dalam membentuk hukum dibatasi ruang geraknya dengan berlakunya sistem konstitusional berdasarkan *checks and balances* sebagaimana yang dianut Undang-Undang Dasar 1945 (UUD 1945) setelah perubahan. Jika diteliti lebih dalam materi perubahan UUD 1945 mengenai penyelenggaraan kekuasaan negara adalah mempertegas kekuasaan dan wewenang masing-masing lembaga negara, mempertegas batas-batas kekuasaan setiap lembaga negara dan menempatkannya berdasarkan fungsi-fungsi penyelenggaraan negara bagi setiap lembaga negara. Sistem yang demikian disebut sistem *checks and balances,* yaitu pembatasan kekuasaan setiap lembaga negara oleh undang-undang da-

[8] Lili Rasyidi & Ira Rasyidi, *Pengantar Filsafat dan Teori Hukum*, Cet. ke VIII, Citra Adtya Bakti, Bandung 2001, hlm. 181.

sar, tidak ada yang tertinggi dan tidak ada yang rendah, semuanya sama diatur berdasarkan fungsi masing-masing.

Dengan sistem yang demikian, memberikan kesempatan kepada setiap warga negara yang merasa dirugikan hak konstitusionalnya oleh produk politik dari instutusi politik pembentuk hukum untuk mengajukan gugatan terhadap institusi negara tersebut. Dalam hal pelanggaran itu dilakukan melalui pembentukan undang-undang maka dapat diajukan keberatan kepada Mahkmah Konstitusi dan dalam hal segala produk hukum dari institusi politik lainnya di bawah undang-undang diajukan kepada Mahkamah Agung.

D. Kelompok Kepentingan dalam Pembentukan Hukum

Di luar kekuatan-kekuatan politik yang duduk dalam institusi-instusi politik, terdapat kekuatan-kekuatan lainnya yang memberikan kontribusi dan mempengaruhi produk hukum yang dilahirkan oleh institusi-institusi politik. Kekuatan tersebut berbagai kelompok kepentingan yang dijamin dan diakui keberadaan dan perannya menurut ketentuan hukum sebagai negara yang menganut sistem demokrasi, seperti kalangan pengusaha, tokoh ilmuan, kelompok organisasi kemasyarakatan, organisasi profesi, tokoh agama, dan lembaga swadaya masyarakat.

Kenyataan di atas menunjukan bahwa pengarh masyarakat dalam mempengaruhi pembentukan hukum, mendapat tempat dan apresiasi yang begitu luas. Apalagi sejak tuntutan masyarakat dalam mendesakkan reformasi di segala bidang berhasil dimenangkan, dengan ditandai jatuhnya Orde Baru di bawah kepemimpinan Suharto yang otoriter, maka era reformasi telah membawa perubahan besar di segala bidang ditandai dengan lahirnya sejumlah undang-undang yang memberi apresiasi yang begitu besar dan luas. Dalam kasus ini, mengingatkan kita kepada apa yang diutarakan oleh pakar filsafat publik Walter Lippmann, bahwa opini massa telah memperlihatkan

diri sebagai seorang master pembuat keputusan yang berbahaya ketika apa yang dipertaruhkan adalah soal hidup mati.

Kenyataan yang perlu disadari, bahwa intensnya pengaruh tuntutan masyarakat terhadap pembentukan hukum dan lahirnya keputusan-keputusan hukum dapat terjadi jika tuntutan rasa keadilan dan ketertiban masyarakat tidak terpenuhi atau terganggu. Karena rasa ketidakadilan dan terganggunya ketertiban umum akan memicu efek opini yang bergulir seperti bola salju yang semakin besar dan membahayakan jika tidak mendapat salurannya melalui suatu kebijakan produk hukum atau keputusan yang memadai untuk memenuhi tuntutan masyarakat itu.

Satu catatan penting yang perlu dikemukakan untuk menjadi perhatian para *lawmaker* ialah apa yang menjadi keprihatinan Walter Lippmann, yaitu: "Kalau opini umum sampai mendominasi pemerintah, maka di sana terdapat suatu penyelewengan yang mematikan, penyelewengan ini menimbulkan kelemahan, yang hampir menyerupai kelumpuhan, dan bukan kemampuan untuk memerintah.[9] Karena itu perlu menjadi catatan bagi para pembentuk hukum adalah penting memperhatikan suara dari kelompok masyarakat yang mayoritas yang tidak punya akses untuk mempengaruhi opini publik, tidak punya akses untuk mempengaruhi kebijakan politik. Di sinilah peranan para wakil rakyat yang terpilih melalui mekanisme demokrasi yang ada dalam suprastruktur maupun infrastruktur politik untuk menjaga kepentingan mayoritas rakyat, dan memahami betul norma-norma, kaidah-kaidah, kepentingan dan kebutuhan rakyat agar nilai-nilai itu menjadi hukum positif.

E. Sistem Politik Indonesia

Untuk memahami lebih jauh tentang mekanisme pembentukan hukum di Indonesia, perlu dipahami sistem politik yang dianut. Sis-

[9] *Ibid,* hlm. 15.

tem politik mencerminkan bagaimana kekuasaan negara dijalankan oleh lembaga-lembaga negara dan bagaimana meknaisme pengisian jabatan dalam lembaga-lembaga negara dilakukan. Ini dua hal penting dalam sistem politik yang terkait dengan pembentukan hukum.

Beberapa prinsip penting dalam sistem politik Indonesia yang terkait dengan uraian ini ialah sistem yang berdasarkan prinsip negara hukum, prinsip konstitusional, serta prinsip demokrasi. Ketiga prinsip ini saling terkait dan saling mendukung, kehilangan salah satu prinsip saja akan mengakibatkan pincangnya sistem politik ideal yang dianut. Prinsip negara hukum mengandung tiga unsur utama, yaitu pemisahan kekuasaan - *check and balances*- prinsip *due process of law,* jaminan kekuasaan kehakiman yang merdeka dan jaminan serta perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia. Prinsip konstitusional mengharuskan setiap lembaga-lembaga negara pelaksana kekuasaan negara bergerak hanya dalam koridor yang diatur konstitusi dan berdasarkan amanat yang diberikan konstitusi.

Dengan prinsip demokrasi partisipasi publik/rakyat berjalan dengan baik dalam segala bidang, baik pada proses pengisian jabatan-jabatan dalam struktur politik, maupun dalam proses penentuan kebijakan-kebijakan yang diambil oleh berbagai struktur politik itu. Karena itu demokrasi juga membutuhkan transparansi (keterbukaan informasi), jaminan kebebasan dan hak-hak sipil, saling menghormati dan menghargai serta ketaatan atas aturan dan mekanisme yang disepakati bersama.

Dengan sistem politik yang demikianlah berbagai produk politik yang berupa kebijakan politik dan peraturan perundang-undangan dilahirkan. Dalam kerangka paradigmatik yang demikianlah produk politik sebagai sumber hukum sekaligus sebagai sumber kekuatan mengikatnya hukum diharapkan – sebagaimana yang dianut aliran positivis – mengakomodasi segala kepentingan dari berbagai lapisan masyarakat, nilai-nilai moral dan etik yang diterima umum oleh masyarakat. Apa yang dimaksud dengan hukum ialah apa yang ada da-

lam perundang-undangan yang telah disahkan oleh institusi negara yang memiliki otoritas untuk itu. Nilai-nilai moral dan etik dianggap telah termuat dalam perundang-undangan itu karena telah melalui proses partisipasi rakyat dan pemahaman atas suara rakyat. Dalam hal produk itu dianggap melanggar norma-norma dan nilai-nilai yang mendasar yang dihormati oleh masyarakat dan merugikan hak-hak rakyat yang dijamin konstitusi, maka rakyat dapat menggugat negara (institusi) tersebut untuk mebatalkan peraturan yang telah dikeluarkannya dan dinyatakan tidak berlaku. Dengan demikian nilai moral dan etik, kepentingan-kentingan rakyat yang ada dalam kenyataan-kenyataan sosial tetap menjadi hukum yang dicita-citakan yang akan selalui mengontrol dan melahirkan hukum positif yang baru melalui proses perubahan, koreksi dan pembentukan perundangan-undangan yang baru.

F. Penutup

Reformasi sistem hukum melalui pembenahan seluruh elemen (*legal substance, legal structure,* dan *legal culture*) kunci yang membentuknya bukan suatu hal yang mustahil untuk dilakukan, mengingat seluruh elemen bangsa ini memiliki keinginan yang sama untuk mewujudkan Republik ini menjadi negara yang mensejahterakan rakyatnya. Tentu penyelenggara negara, politisi, tokoh masyarakat, dan aparatur penegak hukumlah yang semestinya berada di garda terdepan memulai dan memimpin langkah-langkah pembenahan dengan secara terus-menerus memberi ruang seluas-luasnya kepada seluruh masyarakat untuk berpartisipasi di dalamnya.

Memahami hukum Indonesia harus dilihat dari akar falsafah pemikiran yang dominan dalam kenyataannya tentang pengertian apa yang dipahami sebagai hukum serta apa yang diyakini sebagai sumber kekuatan berlakunya hukum. Hukum dan sumber kekuatan berlakunya hukum sangat dipengaruhi oleh aliran positivisme dalam

ilmu hukum yang memandang hukum itu terbatas pada apa yang tertuang dalam peraturan perundang-undangan atau yang dimungkinkan berlakunya berdasarkan ketentuan peraturan perundang-undangan, bahkan aliran ini akan terus mengokohkan dirinya dalam perkembagan sistem hukum Indonesia ke depan. Adapun nilai-nilai moral dan etika serta kepentingan rakyat dalam kenyataan sosial di masyarakat hanya sebagai pendorong untuk terbentuknya hukum yang baru melalui perubahan, koreksi, serta pembentukan peraturan perundang-undangan yang baru.

Daftar Pustaka

Achmad Ali. 2002. *Menguak Tabir Hukum, Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis,* Cet. II. Jakarta: Gunung Agung.

Bushar Muhammad. 1983. *Asas-asas Hukum Adat Suatu Pengantar,* Cet. ke 4. Jakarta: Pradnya Paramita.

Deddy Ismatullah. 2007. *Gagasan Pemerintahan Modern dalam Konstitusi Madinah*. Bandung: Sahifa dan Katta.

Fletcher, George P. 1996. *Basic Concepts of Legal Thought.* New York: Oxford University Press.

Jimly Asshiddiqie. 2005. *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi,* Cet. I. Jakarta: Konstitusi Press.

_____. 2005.*Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Jakarta: Konstitusi Press.

Lev, Daniel S. 1990. *Hukum dan Politik di Indonesia, Kesinambungan dan Perubahan*, Cet I. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Lili Rasyidi dan Ira Rasyidi. 2001. *Pengantar Filsafat dan Teori Hukum*, Cet. ke VIII, Bandung: Citra Adtya Bakti.

Lippman, Walter. 1999. *Filsafat Publik,* Terjemahan A. Rahman Zainuddin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Mieke Komar *at al.* 1999. *Mochtar Kusumaatmadja: Pendidik dan Negarawan: Kumpulan Karya Tulis Menghormati 70 Tahun Prof. Dr. Mochtar Kusumaatmadja, SH, LLM*. Bandung: Alumni.

Miriam Budiardjo. 2005. *Dasar-dasar Ilmu Politik,* Cet. ke 27. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Otje Salman. 2004. *Teori Hukum: Mengingat, Mengumpulkan, dan Membuka Kembali*. Bandung: Refika Aditama.

Theo Huijbers. 1995. *Filsafat Hukum*. Yogyakarta: Kanisius.

IMPLEMENTASI PRINSIP *CHECK AND BALANCE* DALAM SISTEM PEMERINTAHAN INDONESIA

Menyoal Kasus "Pencatutan" Nama Presiden

Dr. Utang Rosidin

A. Pendahuluan

Reformasi tahun 1998 telah banyak mempengaruhi dan membawa perubahan yang mendasar dalam segi kehidupan Ketatanegaraan Indonesia. Salah satu perubahan mendasar yang terjadi dalam ketatanegaraan adalah amandemen konstitusi dengan dilakukannya amandemen terhadap Undang-Undang Dasar (UUD) Tahun 1945 sampai empat kali, mulai tahun 1999 sampai tahun 2002. Amandemen terhadap UUD Tahun 1945 tersebut telah merubah struktur ketatanegaraan Republik Indonesia dengan adanya perubahan pada lembaga-lembaga tinggi negara.

Amandemen UUD 1945 merupakan salah satu tuntutan publik yang disuarakan dalam gerakan reformasi. Reformasi yang menginginkan adanya perubahan dalam tatanan kehidupan politik dan sistem kenegaraan sudah selayaknya diatur dalam format yuridis dalam konstitusi. Untuk itu, amandemen UUD 1945 tidak terelakkan lagi dalam rangka mereformasi kehidupan politik di Indonesia, menuju kepada kehidupan politik yang demokratis. Reformasi hukum tata negara harus diarahkan untuk melakukan perubahan dari elemen-elemen otoritarianisme ke arah elemen-elemen demokrasi yang sesungguhnya.

Persoalan "pencatutan" nama Presiden Joko Widodo dan Wakil Presiden Jusuf Kalla oleh Ketua Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), Setya Novanto sebagaimana yang diungkapkan oleh Menteri Energi dan Sumber Daya Mineral, Sudirman Said, bukan hanya menimbulkan persoalan pelanggaran kode etik yang dilakukan oleh Setya Novanto yang menjadi makelar atau calo dalam perpanjangan kontrak karya *Freeport* yang kontraknya baru dapat diperpanjang dua tahun sebelum masa kontrak karya tersebut habis pada tahun 2021. Lebih dari itu semua, dalam konteks Hukum Tata Negara, tindakan yang dilakukan Setya Novanto sebagai Ketua DPR menunjukkan bahwa DPR berada di bawah kekuasaan Presiden, yang menentukan segala sesuatunya hanyalah Presiden. Padahal Hukum Tata Negara berdasarkan pada konstitusi Negara Indonesia mengatur adanya prinsip *Check and Balance* dalam struktur ketatanegaraan Indonesia, sehingga Lembaga-lembaga Negara yang diatur berdasarkan amandemen UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945 tidak lagi mengenal adanya Lembaga Tertinggi Negara, berbeda halnya dengan pengaturan yang terdapat dalam UUD 1945 sebelum amandemen.

Persoalan pelanggaran kode etik yang dilakukan oleh Setya Novanto yang mencatut nama Joko Widodo dan Jusuf Kalla, tentu saja berimplikasi pada aspek Hukum Tata Negara. Jabatan Ketua DPR adalah sesuatu kedudukan yang melekat pada seseorang, yang jabatan itu diberikan oleh negara untuk menjalankan atau mengaplikasikan alat kelengkapan negara, untuk terjamin jalannya penyelenggaraan pemerintahan. Mengacu penjelasan di atas, jelas bahwa jabatan Setya Novanto sebagai Ketua DPR yang melekat padanya tidak dapat dibatasi oleh ruang dan waktu, karena Hukum Tata Negara tidak dibatasi oleh ruang dan waktu (Lihat: http://www.kompasiana.com/rickyvinando/setya-novanto-melakukan-kejahatan-ini-buktinya_564c06b3127f615205acf2c8).

B. Konstitusionalisme di Indonesia Pasca Amandemen

Paradigma konstitusionalisme baru berdasarkan Amandemen UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945 adalah sebagai berikut:

1. UUD 1945 lebih **memperkuat paradigma yang sudah ada, dengan diberi sifat normatif**. Misalnya, pengaturan tentang pelaksanaan asas kedaulatan rakyat tidak lagi menyangkut lembaga pelaksananya, namun fondasi normatifnya, yakni harus dilaksanakan menurut UUD [Pasal 1 ayat (2)]. Demikian juga soal asas negara hukum, dalam Batang Tubuh dinyatakan dengan tegas bahwa Negara Indonesia adalah Negara Hukum [Pasal 1 ayat (3)].
2. UUD 1945 juga **memberi jaminan tentang kelangsungan dasar negara, bentuk negara, dan sistem pemerintahan**. Dalam hubungan ini, Dasar Negara Pancasila tetap dipertahankan dan diperkuat dalam Pembukaan UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Bentuk Negara Kesatuan dan Bentuk Pemerintahan Republik juga dimantapkan dalam Pasal 1 ayat (1). Selain itu, meskipun tidak secara eksplisit, namun corak dari Sistem Pemerintahan Presidensiil juga sangat dominan, seperti bisa disimak dari Pasal 4 ayat (1), Pasal 5, dan Pasal 7.
3. UUD 1945 **meniadakan ketentuan yang diskriminatif dan menegaskan pentingnya prinsip persamaan antar warga negara**. Sebagai contoh, Pasal 6 ayat (1) yang mengatur tentang Calon Presiden dan Wakil Presiden, tidak harus berasal dari etnis pribumi (WNI asli), namun terbuka kemungkinan bagi WNI keturunan sepanjang memenuhi ketentuan Undang-Undang.
4. UUD 1945 **memberi pengakuan dan perlindungan terhadap Hak Asasi Manusia yang semakin nyata dan jauh lebih luas**. Rincian HAM yang diatur meliputi hak untuk hidup serta hak mempertahankan hidup dan kehidupannya (Pasal 28A); hak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui per-

kawinan yang sah, selain hak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta hak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi (Pasal 28A). Di samping itu, UUD 1945 juga melindungi hak mengembangkan diri melalui pemenuhan kebutuhan dasarnya, hak mendapat pendidikan dan memperoleh manfaat dari ilmu pengetahuan dan teknologi, serta hak untuk memajukan dirinya dalam memperjuangkan haknya secara kolektif untuk membangun masyarakat (Pasal 28C). Selanjutnya, Pasal 28D mengatur tentang hak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama dihadapan hukum; hak untuk bekerja serta mendapat imbalan dan perlakuan yang adil dan layak dalam hubungan kerja; hak memperoleh kesempatan yang sama dalam pemerintahan; serta hak atas status kewarganegaraan. Secara lebih lengkap, hak-hak asasi manusia diatur dalam pasal 28 hingga huruf J.

5. UUD 1945 **menegaskan kembali hubungan antarlembaga negara dengan meniadakan disfungsionalisasi lembaga**. Amandemen telah menghapus lembaga DPA (Dewan Pertimbangan Agung) yang dinilai tidak efektif di satu pihak, dan memunculkan lembaga-lembaga baru sesuai kebutuhan kontemporer, misalnya DPD (Dewan Perwakilan Daerah), dan MK (Mahkamah Konstitusi). Selain itu, diatur pula tentang perubahan tugas dan fungsi lembaga negara tertentu, seperti Majelis Permusyawaratan Rakyat (Pasal 3). Dalam hal ini, MPR tidak lagi memiliki kewenangan menetapkan GBHN atau berkedudukan sebagai mandan (yang memberikan mandat kepada) Presiden.
6. UUD 1945 **memperkokoh hubungan Pusat-Daerah melalui pemberian otonomi daerah yang lebih luas dalam kerangka NKRI** (Pasal 18). Pada saat yang sama, UUD 1945 juga memberikan legalitas bagi Kepala Daerah untuk dipilih secara demok-

ratis, yang melahirkan adanya Pemilu langsung bagi Gubernur /Bupati/Walikota dan wakilnya.

7. UUD 1945 juga **menjamin adanya keragaman daerah, serta mengakui dan menghormati satuan pemerintahan daerah yang bersifat khusus atau bersifat istimewa** (Pasal 18). UUD 1945 juga memberi penguatan terhadap Kesatuan Masyarakat Hukum Adat dan Hak-hak Tradisional, sepanjang masih hidup dan tidak bertentangan dengan prinsip NKRI (Pasal 18B ayat 2).
8. UUD 1945 lebih **menegaskan kembali paham konstitusionalisme melalui pengaturan prinsip *checks and balances***. Hal ini bisa dilihat dari pasal-pasal 7, 13, 14, 20, 22, 23, dan 24

C. Prinsip *Checks and Balances* dalam Sistem Pemerintahan

Kedudukan maupun wewenang atau kekuasaan formal lembaga negara atau alat kelengkapan negara, merujuk pada ajaran pemisahan dan pembagian kekuasaan. Ajaran ini bertujuan untuk membatasi kekuasaan negara yang dibagi dalam beberapa cabang (kekuasaan). Teori pemisahan kekuasaan muncul pertama kali di Eropa Barat sebagai antitesa terhadap kekuasaan raja yang absolut sekitar abad pertengahan, yaitu antara abad 14 sampai abad ke-15. Kemudian pada abad ke-17 dan ke-18, lahirlah suatu konsep atau gagasan untuk menarik kekuasaan membuat peraturan dari raja dan selajutnya diserahkan kepada suatu badan kenegaraan *(staatkunding orgaan)* yang berdiri sendiri.[1]

Lahirnya teori pemisahan kekuasaan mengalami proses sejarah yang cukup panjang. Hal itu dapat dicermati mulai dari penggunaan istilah *Trias Politica*. Istilah *Trias Politica* awalnya diperkenalkan oleh Emmanuel Kant, begitu pula secara substansi pemikiran yang melandasinya sudah terlebih dahulu dimunculkan dan ditulis oleh Aris-

[1] Utrecht, E, *Pengantar Hokum Administrasi Negara Indonesia*, Ichtiar Baru, Jakarta, 1990, hlm. 2.

toteles[2]. Namun, dalam pemikiran yang lebih mendalam dan luas, dikaji dan dikembangkan lebih lanjut oleh John Locke (1632-1704) dalam bukunya *Two Tritieses of Government* yang terbit tahun 1690. Locke mengatakan bahwa kekuasaan-kekuasaan dibagi tiga, yaitu legislatif, eksekutif, dan federatif. Kekuasaan legislatif berarti kekuasaan membentuk undang-undang. Kekuasaan eksekutif berarti kekuasaan untuk melaksanakan undang-undang, sedangkan kekuasaan federatif adalah kekuasaan yang meliputi kekuasaan mengenai perang dan damai, membuat perserikatan dan aliansi serta segala tindakan dengan semua orang dan badan-badan di luar negeri[3]. Namun Locke tidak mensyaratkan adanya pemisahan kekuasaan. Menurut Locke**,** eksekutif dan federatif harus berada pada tangan yang sama,[4] sedangkan antara kekuasaan legislatif dan lainnya tidak sederajat.

Montesquieu adalah yang pertama kali memisahkan kekuasaan dalam tiga cabang (legislatif, eksekutif, dan yudikatif). Ketiga cabang kekuasaan ini masing-masing terpisah satu sama lain baik mengenai orangnya maupun fungsinya.[5] Gagasan Montesquieu berkaitan dengan ajaran pemisahan kekuasaan (*separation of powers*) yang memisahkan antara alat kelengkapan organisasi negara (organ) legislatif, eksekutif, dan yudikatif yang masing-masing dan secara terpisah menjalankan kekuasaan membuat undang-undang, menjalankan undang-undang, dan menegakkan undang-undang.[6]

Fungsi-fungsi membuat, menjalankan, dan menegakkan hukum melekat atau dapat dilekatkan serta dilaksanakan oleh semua alat

---

[2] Suwoto Mulyosudarmo, *Peralihan Kekuasaan, Kajian Teoritis Dan Yuridis terhadap Pidato Nawaksara*, Gramedia, Pustaka Utama, Jakarta, 1997, hlm. 26.

[3] Moh. Kusnadi dan Harmaily Ibrahim*, Pengantar Hukum Tata Negara Indonesia,* Pusat studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia, Jakarta, 1988, hlm. 140.

[4] Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Rajawali, Jakarta, 1982, hlm. 92.

[5] Moh. Kusnadi dan Harmaily Ibrahim, *op.cit,* hlm. 141.

[6] Bagir Manan, *Sistem Peradilan Berwibawa (Suatu Pencarian)*, FH UII Press, Yogyakarta, 2005, hlm. 31.

kelengkapan organisasi negara (legislatif, eksekutif dan yudikatif). Bahkan kelompok masyarakat ternyata menjalankan juga berbagai fungsi tersebut. Montesquieu membatasi alat kelengkapan organisasi negara (organ) hanya dalam tiga cabang. Kemudian dikenal dengan sebutan trias *politica*. Dalam kenyataan, alat-alat kelengkapan organisasi negara tidak hanya terbatas pada tiga cabang.[7]

Berkaitan dengan itu, Bagir Manan mengemukakan, bagaimana pun juga tetap diperlukan suatu mekanisme yang mengatur hubungan antara cabang-cabang kekuasaan itu baik dalam rangka menjalankan bersama suatu fungsi penyelenggaraan negara maupun untuk saling mengawasi antara cabang-cabang kekuasaan yang satu dan cabang kekuasaan yang lain. Pemikiran mengenai mekanisme saling mengawasi dan kerja sama ini telah melahirkan teori-teori modifikasi atas ajaran pemisahan kekuasaan, yaitu teori "pembagian kekuasaan" (*distribution of power*) yang menekankan pada pembagian fungsi-fungsi pemerintahan, bukan pada pemisahan organ dan teori *checks and balances*[8].

Selanjutnya Bagir Manan menyatakan, meskipun prinsip ajaran pemisahan kekuasaan tetap dijalankan dengan organ-organ negara yang disusun secara terpisah dan disertai dengan masing-masing kekuasaan yang terpisah pula, dalam penyelenggaraannya diciptakan mekanisme yang menekankan pada saling mengawasi antara cabang kekuasaan yang satu dan cabang kekuasaaan yang lain. Hanya dengan mekanisme *checks and balances* dapat dicegah masing-masing cabang kekuasaan menyalahgunakan kekuasasnnya atau bertindak sewenang-wenang. Tanpa *checks and balances* dari cabang kekuasaan yang lain, eksekutif dapat menjalankan kekuasaan yang sewenang-wenang. Demikian pula legislatif dan yudikatif[9].

---

[7] *Ibid.*
[8] Bagir Manan, *Lembaga Kepresidenan*, FHUII Press, Yogyakarta, cetakan kedua, 2003. hlm. 9.
[9] *Ibid.*

Lembaga-lembaga yang diserahi kekuasaan dalam sistem pemerintahan negara Indonesia meliputi:

a. Kekuasaan eksekutif diberikan kepada Presiden.
b. Kekuasaan legislatif kepada DPR bersama Presiden.
c. Kekausaan yudikatif kepada Mahkamah Agung dan untuk sebagian kecil diserahkan kepada Presiden.
d. Kekuasaan pemeriksaan keuangan negara kepada Badan Pemeriksa Keungan (BPK).
e. Kekuasaan menasehati eksekutif kepada Dewan Perimbangan Presiden (Wantimpres).[10]

Berdasarkan pola hubungan antara legislatif, eksekutif, dan yudikatif, operasionalisasi dari teori *checks and balances* dilakukan melalui cara-cara sebagai berikut:

1. Pemberian kewenangan terhadap suatu tindakan kepada lebih dari satu cabang pemerintahan. Misalnya kewenangan pembuatan undang-undang yang diberikan kepada pemerintah dan parlemen sekaligus. Jadi terjadi "*overlapping"* yang dilegalkan terhadap kewenangan pejabat negara antara satu cabang pemerintahan dengan cabang pemerintahan lainnya.
2. Pemberian kewenangan pengangkatan pejabat tertentu kepada lebih dari satu cabang pemerintahan. Banyak pejabat tinggi negara di mana dalam proses pengangkatannya melibatkan lebih dari satu cabang pemerintahan, misalnya melibatkan pihak eksekutif maupun legislatif.
3. Upaya hukum *impeachment* dari cabang pemerintahan yang satu terhadap cabang pemerintahan yang lainnya.
4. Pengawasan langsung dari satu cabang pemerintahan terhadap cabang pemerintahan lainnya, seperti pengawasan terhadap cabang eksekutif oleh cabang legislatif dalam hal penggunaan budget negara.

[10] *Ibid*, hlm. 119.

5. Pemberian kewenangan kepada pengadilan sebagai pemutus kata terakhir (*the last word*) jika ada pertikaian kewenangan antara badan eksekutif dengan legislatif.[11]

Apabila prinsip *checks and balances* tidak dijalankan dengan baik, maka ada kemungkinan akan terjadi tindakan kesewenang-wenangan yang dilakukan salah satu pemegang kekuasaan negara karena tidak ada batas kekuasaan dan tidak ada pengontrolnya. Kemungkinan lain yang timbul adalah adanya intervensi atau bahkan saling melemahkan antar cabang kekuasaan negara. Bila hal itu terjadi, akan dapat menimbulkan suasana *chaos*, terjadi pelanggaran hak-hak rakyat dan pemerintahan yang tidak stabil yang justru merugikan negara. Oleh karena itu, dengan penerapan prinsip *checks and balances* maka kekuasaan negara dapat diatur, dibatasi bahkan dikontrol dengan sebaik-baiknya sehingga tidak akan terjadi penyalahgunaan kekuasaan.

Perkembangan ketatanegaraan modern mengarah pada adanya sistem *checks and balances* dimana antar cabang kekuasaan negara saling mengontrol dan mengimbangi dalam kesetaraan. Prinsip *checks and balances* menjadi salah satu sarana dalam mewujudkan demokrasi dan negara hukum yang sebenarnya. Tujuan dari pemisahan kekuasaan adalah untuk menghindari menumpuknya kekuasaan negara pada satu organ yang dapat meningkatkan potensi penyalahgunaan kekuasaan. Dengan perkembangan ketatanegaraan di mana pemisahan kekuasaan tidak dilakukan secara murni dan telah berkembang pada pembagian kekuasaan dengan diiringi *checks and balances*, menurut hemat penulis, hal tersebut merupakan upaya untuk menghindari terjadinya praktek burokrasi atau tirani. Karena itu yang dibutuhkan adalah:

[11] Munir Fuady, *Teori Negara Hukum Modern (Rechtsstaat),* Refika Aditama, Bandung, 2009, hlm. 124

1. Suatu distribusi kekuasaan (agar tidak berada dalam hanya satu tangan saja). Hal ini tersimpul dalam lingkup pengertian "trias politica" atau "*distribution of power*";
2. Suatu keseimbangan kekuasaan (agar masing-masing pemegang kekuasaan tidak cenderung terlalu kuat sehingga menimbulkan tirani). Hal ini tersimpul dalam lingkup pengertian "*balances*"; dan
3. Suatu pengontrolan yang satu terhadap yang lain (agar suatu pemegang kekuasaan tidak berbuat sebebas-bebasnya yang dapat menimbulkan kesewenang-wenangan). Hal ini tersimpul *dalam* lingkup pengertian "*checks*".

UUD 1945 tidak menganut ajaran pemisahan kekuasaan (*separation of power*) tersebut. Pembuat UUD 1945 tidak menghendaki agar sistem pemerintahannya disusun berdasarkan ajaran *trias politica* dari Montesquieu, karena ajaran itu dianggap sebagai bagian dari paham liberal.[12] Negara Indonesia adalah negara hukum[13]. Dalam suatu negara hukum sebenarnya yang penting bukan ada tidaknya Trias Politica, persoalannya adalah dapat atau tidaknya alat-alat kekuasaan negara itu dihindarkan dari praktek birokrasi yang tirani dan otoriter. Dalam hal ini tidak tergantung kepada adanya pemisahan atau pembagian kekuasaan itu sendiri, yaitu kedaulatan rakyat. Dengan diakuinya prinsip kedaulatan rakyat dalam teori dan dilaksanakan dalam praktek, maka sewaktu-waktu rakyat baik secara langsung maupun tidak, dapat menyatakan pendapatnya terhadap kekuasaan negara dengan secara terbuka dan efektif.

Konsep *checks and balances* memungkinkan suatu cabang kekuasaan negara tertentu untuk menjalankan fungsi (meskipun minimal) pada cabang kekuasaan negara lainnya. Di Indonesia, konsepsi

[12] Muh. Kusnadi dan Bintan Saragih, *Susunan Pembagian Kekuasaan Menurut Sistem UUD 1945*, Gramedia, Jakarta, 1978, hlm. 34.
[13] Pasal 1 ayat (3) UUD 1945 Setelah Perubahan.

dan implementasi *checks and balances* jauh lebih mudah ditemukan pada UUD 1945 hasil amandemen. Beberapa pasal yang menggambarkan adanya prinsip *checks and balances* dalam UUD 1945 (pasca amandemen) adalah sebagai berikut:

1. Pasal 7A: Presiden/Wakil Presiden dapat diberhentikan dalam masa jabatannya oleh MPR atas usul DPR.
2. Pasal 7B: Mahkamah Konstitusi memeriksa, mengadili dan memutus pendapat DPR dalam 90 hari. Jika dikabulkan, DPR menyelenggarakan sidang paripurna untuk meneruskan usul pemberhentian kepada MPR. Selanjutnya, MPR menyelenggarakan sidang dalam 30 hari setelah menerima usul DPR.
3. Pasal 7C: Presiden tidak dapat membekukan/membubarkan DPR.
4. Dengan persetujuan DPR, Presiden dapat menyatakan perang, membuat perdamaian dan perjanjian internasional (Pasal 11), serta dapat menetapkan Perpu (Pasal 22).
5. Pasal 23E: Hasil pemeriksaan keuangan negara oleh BPK diserahkan kepada DPR, DPD, dan DPRD.
6. Pasal 24A: Calon hakim agung diusulkan Komisi Yudisial kepada DPR untuk mendapatkan persetujuan.
7. Dengan pertimbangan DPR, Presiden dapat mengangkat Duta dan Konsul (Pasal 13), serta dapat memberikan Amnesti dan Abolisi (Pasal 14).
8. Dengan pertimbangan MA, Presiden dapat mengangkat Grasi dan Rehabilitasi (Pasal 14).
9. Pasal 20: Setiap RUU dibahas oleh DPR dan Presiden untuk mendapat persetujuan bersama.
10. Pasal 20A: DPR memiliki fungsi legislasi, fungsi anggaran dan fungsi pengawasan. Hak DPR lainnya: hak interpelasi, hak angket, hak menyatakan pendapat, hak mengajukan pertanyaan, hal menyampaikan usul dan pendapat, serta hak imunitas.

11. Pasal 22D: DPD ikut membahas dan dapat melakukan pengawasan atas pelaksanaan UU mengenai otonomi daerah, pembentukan/pemekaran/penggabungan daerah, hubungan pusat dan daerah, pengelolaan sumber daya alam, pelaksanaan APBN, pajak, pendidikan, dan agama.

Kekuasaan eksekutif juga dapat memainkan peran sebagai penyeimbang terhadap kekuasaan yudikatif, misalnya wewenang untuk menunjuk hakim agung dan memberi pengampunan (grasi/amnesti/abolisi). Sedangkan wewenang yudikatif terhadap kekuasaan eksekutif antara lain mencakup : 1) wewenang menyatakan tindakan tertentu dari pemerintah sebagai tindakan yang cacat atau salah; 2) wewenang untuk menentukan aturan mana yang tepat dan harus dipergunakan sebagai rujukan atau dasar hukum.

"Persinggungan" wewenang antara kekuasaan legislatif dan kekuasaan yudikatif pun juga diatur dengan tegas. Dalam hal ini, wewenang kekuasaan yudikatif di ranah legislatif misalnya wewenang menyatakan undang-undang tidak sah dan menyimpang dari konstitusi, atau wewenang untuk menentukan aturan mana yang tepat dan harus dipergunakan sebagai rujukan atau dasar hukum. Sedangkan wewenang kekuasaan eksekutif terhadap fungsi yudikatif antara lain:

1. Wewenang untuk melakukan amandemen konstitusi (dengan dukungan 2/3 suara di parlemen dan dukungan 3/4 negara bagian).
2. Wewenang untuk menentukan struktur dan besaran pengadilan (termasuk Mahkamah Agung).
3. Wewenang untuk mengalokasikan anggaran bagi kepentingan peradilan.
4. Wewenang untuk memilih kandidat hakim.
5. Wewenang memakzulkan dan mengganti hakim.

6. Wewenang untuk menentukan batas-batas kompetensi teritorial badan peradilan.

D. Penutup

Amandemen UUD Tahun 1945 telah mengubah kekuasaan dan kewenangan serta pola hubungan antara lembaga negara, antara pemegang kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Ketiga cabang kekuasaan itu sama-sama sederajat dan saling mengontrol satu sama lain sesuai dengan prinsip *checks and balances.* Dengan adanya prinsip *checks and balances*, maka kekuasaan negara diatur, dibatasi, dan dikontrol dengan sebaik-baiknya sehingga dapat mencegah terjadinya penyalahgunaan kekuasaan oleh pribadi-pribadi yang sedang menduduki lembaga-lembaga tinggi negara.

Penerapan sistem *checks and balances* dilakukan dalam rangka menata hubungan antar lembaga tinggi negara Indonesia. Dengan diterapkannya sistem *checks and balances,* jalannya pemerintahan diharapkan akan stabil, dijalankan secara efektif dan efisien untuk memenuhi tujuan negara seperti yang telah digariskan dalam konstitusi. Sistem *checks and balances* juga diharapkan akan menghindari terjadinya penyalahgunaan kekuasaan yang dilakukan oleh individu-individu yang sedang menduduki jabatan atau memegang kekuasaan negara.

Penerapan teori distibusi kekuasaan dan teori *checks and balances* merupakan suatu sarana agar demokrasi dan negara hukum dapat berjalan. Melalui pandangan di atas, dapat ditarik "benang merah" mengenai hubungan antara *checks and balances* dengan fungsi pengawasan. Pengawasan adalah subsistem dari sistem pembagian kekuasaan. *Checks and balances* adalah subsistem dari pemisahan kekuasaan

Penerapan prinsip *check and balance* dalam sistem pemerintahan Indonesia menghendaki adanya persamaan organ negara, se-

suai dengan kewenangannya masing-masing sesuai dengan yang diatur dalam Konstitusi. Pencatutan nama Presiden yang dilakukan oleh Setya Novanto sebagai Ketua DPR menunjukkan bahwa Presiden memiliki kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan dengan kekuasaan DPR, padahal semestinya DPR sebagai lembaga negara harus menunjukkan fungsinya sebagai lembaga negara yang memiliki fungsi *legislasi, budgeting,* dan *controlling.*

Wallaahu A'lam Bisshawwab.

Daftar Pustaka

Bagir Manan. 2003. *Lembaga Kepresidenan*. Cetakan Kedua. Yogyakarta: FHUII Press.

http://www.kompasiana.com/rickyvinando/setya-novanto-melakukan-kejahatan-ini-buktinya_564c06b3127f615205acf2c8

Deliar Noer. 1982. *Pemikiran Politik Di Negeri Barat*. Jakarta: Rajawali.

Indria Samego, e*t al*. 1998. *Menata Negara: Usulan LIPI tentang RUU Politik*. Mizan: Bandung

Ismail Sunny. 1986. *Pergeseran Kekuasaan Eksekutif*. Jakarta: Aksara Baru.

Jimly Asshiddiqie. 2003. "Struktur Ketatanegaraan Indonesia Setelah Perubahan Keempat UUD Tahun 1945". Makalah dalam Simposium Nasional yang dilakukan oleh Badan Pembinaan Hukum Nasional, Departemen Kehakiman dan HAM.

Lubis, M. Solly. 1982. *Asas-Asas Hukum Tata Negara*. Bandung: Alumni.

Moh. Mahfud M. D. 1993. *Demokrasi dan Konstitusi di Indonesia*. Yogyakarta: Liberty.

Muh. Kusnadi dan Harmaily Ibrahim. 1988. *Pengantar Hukum Tata Negara Indonesia*. Jakarta: Pusat studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia.

Muh. Kusnadi dan Bintan Saragih. 1978. *Susunan Pembagian Kekuasaan Menurut Sistem UUD 1945*. Jakarta: Gramedia.

Muhammad Ridhwan Indra. 1989. *Kedudukan Presiden Dalam UUD 1945*. Jakarta: Haji Masagung.

Ni'matul Huda. 2005. *Hukum Tata Negara Indonesia*. Jakarta: Raja-Grafindo Persada.

Suwoto Mulyosudarmo. 1997. *Peralihan Kekuasaan: Kajian Teoritis dan Yuridis Terhadap Pidato Nawaksara*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Utrecht. E. 1990. *Pengantar Hukum Administrasi Negara Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baru.

Yuliandri. 2009. *Asas-Asas Pembentukan Peraturan Perundang-undangan yang Baik, Gagasan Pembentukan Undang-Undang Berkelanjutan*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

OPTIMALISASI FUNGSI ZAKAT MELALUI PERATURAN PERUNDANG-UNDANGAN

Dr. Ahmad Fathoni

A. Pendahuluan

Zakat adalah salah satu di antara lima pilar tegaknya bangunan Islam.[1] Ia diterapkan secara efektif pada tahun kedua Hijriyah, ketika Nabi Muhammad Saw. telah mengemban dua fungsi, yaitu sebagai Rasul Allah dan pemimpin umat. Zakat selain bagian dari ibadah *mahdah fardhiyah*, juga merupakan ibadah *mu'amalah ijtima'iyah* yang memiliki dimensi ekonomi, hukum, sosial dan politik umat Islam.[2] Zakat juga merupakan bentuk ibadah yang mempunyai keunikan tersendiri, yang di dalamnya terdapat dua dimensi , yakni dimensi kepatuhan atau ketaatan hamba kepada *khalik* (Allah), dan sekaligus dimensi kepedulian terhadap sesama, khususnya hubungan sosial sesama manusia.

Pada masa awal Islam, zakat merupakan salah satu sumber pendanaan negara dan berfungsi efektif dalam memberdayakan

[1] Ubaidillah bin Musa telah menceritakan kepada kami, ia berkata: telah menginformasikan kepada kami hanzalah bin Abi Sofyan dari Ikrimah bin Khalid dari Ibn Umar r.a. ia berkata: Rasulullah Saw. telah bersabda: Islam itu dibangun di atas lima fondasi, yaitu syahadat bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad Saw. adalah utusan Allah, mendirikan shalat, membayar zakat, naik haji dan puasa pada bulan ramadhan (H.R. Bukhari). Lihat Imam Bukhari. *Al-Jami' al-Shaḥih li al-Bukhari*, Juz 1, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 8.

[2] Abu Yusuf. *Kitab al-Kharaj*, (Beirut Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 76. Abu Ubayd. *Kitab al-Amwal*, (Bayrūt Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), hlm. 23. Al-Mawardi. *Al-Aḥkām al-Sulthāniyah*, (Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1393 H.), hlm. 113.

serta membangun kesejahteraan umat. Pada masa Rasulullah Saw., dan pemimpin Islam setelahnya tidak menyerahkan urusan zakat kepada kerelaan orang-perorang semata, tetapi menjadi tanggung jawab pemerintah atau lembaga yang ditunjuk oleh negara, baik dalam proses pemungutan maupun pendistribusian.

Keterlibatan penguasa (pemerintah) dalam mengelola zakat telah diisyaratkan oleh Nabi Muhammad Saw., ketika ia mengutus Muadz bin Jabal ke Yaman.[3] Selanjutnya para petugas yang ditunjuk oleh Nabi itu dibekali dengan petunjuk-petunjuk teknis operasional dan bimbingan serta peringatan keras dan ancaman sanksi agar dalam pelaksanaan dan pengelolaan zakat *amanah* dan benar-benar dapat berjalan dengan sebaik-baiknya.

Hadits yang disampaikan oleh Muadz bin Jabal menceritakan penugasannya ketika ia pergi ke Yaman. Saat itu, ia menunjukkan bahwa pelaksanaan zakat pada periode Madinah tidak lagi hanya diserahkan sepenuhnya pada kesadaran masyarakat muslim, melainkan pemungutan dan pendistribusian zakat dilakukan oleh pemerintah yang berkuasa. Dengan demikian peristiwa sejarah tersebut menunjukan bukti bahwa sejak awal kepemimpinan Nabi Muhammad saw., telah menjadikan zakat dikelola oleh institusi negara. Selain itu, Nabi Muhammad Saw. juga telah menunjuk pegawai untuk mengkalkulasi dan mengumpulkan zakat tersebut dari kaum muslimin.[4]

---

[3] Diriwayatkan dari Ibnu Abbas Bahwa Nabi saw berkata kepada Muadz ketika diutus ke Yaman, " ...apabila mereka patuh kepadamu untuk (berikrar dua kalimat syahadat), maka beritahukan kepada mereka bahwa Allah mewajibkan zakat kepada mereka pada harta benda mereka, diambil dari orang kaya diantara mereka, lalu *dikembalikan kepada yang fakir di antara mereka ...."* (H.R. Bukhari Muslim). Lihat, *Shahih Muslim* (Riyadh: Dār al-Salām, 2000), hlm. 837.

[4]A. A. Miftah, *Zakat sebagai Hukum Diyani dan Qada'i dalam Negara Indonesia* (Jakarta: Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 2005), hlm. 57. Lihat pula dalam Afzalur Rahman. *Islam Ideologi and The Way of Life* (Kuala Lumpur: AS Noordeen), hlm. 118.

Dalam kisah lainnya, Nabi Muhammad Saw. juga pernah mengangkat dan menginstruksikan sahabat Umar ibn Khattab, Ibnu Qais, dan 'Ubadah ibn Tsamit sebagai amil zakat (pengumpul zakat) di tingkat daerah. Mereka bertanggung jawab dan membina para penduduk akan kewajiban membayar zakat. Pada masa Nabi Muhammad Saw., ada lima jenis kekayaan yang dikenakan wajib zakat, yaitu uang, barang dagangan, buah-buahan, hasil pertanian (gandum), dan harta rampasan (*rikaz*).[5]

Di samping menentukan jenis harta yang wajib dibayarkan zakatnya, Nabi Muhammad Saw., juga memberikan contoh dan petunjuk operasional pengelolaan zakat. Manajemen operasional tersebut dapat dilihat pada struktur amil zakat, yang terdiri dari: (1) *Katabah* (petugas yang mencatat wajib zakat); (2) *Haasabah* (petugas yang menaksir dan menghitung zakat); (3) *Jubah* (petugas yang menarik, mengambil zakat dari *muzakki*); (4) *Khazanah,* (petugas yang menghimpun dan menjaga harta zakat); dan (5) *Qasamah* (petugas yang menyalurkan zakat pada *mustahiq al-zakat*).[6]

Selanjutnya pada masa Abu Bakar Ash-Shiddiq (11-13 H./632-634 M), pelaksanaan dan pengelolaan zakat dilakukan melalui campur tangan langsung khalifah dengan cara mengangkat beberapa petugas (*amil zakat*) di seluruh wilayah kekuasaan Islam. Penduduk yang telah menolak zakat dipandang sebagai pemberontak yang menentang negara sehingga tindakan bersenjata dilakukan untuk melawan mereka sampai mereka sependapat membayar zakat.

Kebijakan politik hukum yang dilakukan oleh Abu Bakar terhadap orang yang enggan membayar zakat, menunjukkan bahwa ia sangat serius dalam menangani masalah zakat dan amat tegas terha-

[5] Lihat: Q.S. 2: 261; Q.S. 9: 34; Q.S. 6: 141.
[6] Mustafa Edwin Nasution, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam* (Jakarta: Prenada Media Group, 2006), hlm. 214.

dap orang-orang yang tidak mau membayar zakat.[7] Ia mempraktekkan demikian mengikuti pola yang dijalankan oleh Nabi Muhammad Saw. Di samping itu, ia juga mengangkat beberapa petugas di seluruh kekuasaan Islam waktu itu untuk melakukan pemungutan dan penyaluran zakat. Ia juga membuat *Bayt al-Māl* di kota Madinah, sebagai bendaharanya adalah Abu Ubaidah. Abu Bakar memberikan zakat itu kepada kaum muslimin yang berhak menerimanya sehingga tidak tersisa sedikit pun.

Pada masa Umar bin Khattab (13-25 H./634-644 M.), pelaksanaan zakat dilakukan dengan cara selalu mengontrol para petugas amil zakat dan mengawasi keamanan gudang penyimpanan harta zakat. Ia tidak segan-segan mengeluarkan ancaman akan menindak tegas petugas yang lalai atau menyalahgunakan harta zakat. Pada masa Umar bin Khattab, pengelolaan zakat cenderung mengalami kemajuan, yang mana ia juga melakukan pemungutan dan pendistribusian zakat dengan cara menunjuk petugas-petugasnya. Dalam hal ini, ia menunjuk Sufyan bin Malik, sebagai petugas pengelola zakat bersama-sama dengan Muhammad bin Masalamah.[8]

Di samping membentuk kelembagaan dan petugas penarik harta zakat, Umar juga telah melakukan ijtihad dengan menghapus pungutan zakat dari orang fakir-miskin dan memberikan zakat bagi golongan *mu'allaf*, serta tidak memungut zakat '*usyr* (zakat hasil tanaman). Ia beralasan karena zakat merupakan ibadah pasti, mewajibkan *kharaj* (sewa tanah), menerapkan zakat kuda yang tidak pernah terjadi pada masa Nabi Muhammad Saw., dan Abu Bakar. Pertim-

[7] Pernyataan Abu Bakar terhadap suku-suku yang tidak mau mebayar zakat dengan ungkapan: "Demi Allah, akan saya perangi mereka yang membedakan antara kewajiban ibadah dan kewajiban membayar zakat, karena zakat urusan dengan harta benda. Ya Allah, jika mereka menghindari kewajiban mereka membayar zakat kepada saya, walau hanya seekor anak kambing, yang seharusnya itu telah mereka bayar kepada Rasulullah, saya akan perangi mereka – saya akan perangi mereka karena penolakannya itu". Lihat dalam Irfan Mahmud Ra'ana, *Sistem Ekonomi Pemerintahan Umar ibn al-Khattab* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), hlm. 87-88.
[8] Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, (Bayrut: Dār al-Ma'rifah, 1979), hlm. 82.

bangan Umar memasukkan kuda sebagai binatang yang wajib dizakatkan, karena pada masa pemerintahan Umar bin Khattab, kuda sudah menjadi binatang yang diperdagangkan. Sedangkan pada masa Nabi Muhammad Saw., dan Abu Bakar kuda hanya untuk dipelihara dan tidak diperdagangkan.

Kemudian pada masa Usman bin Affan (24-36 H./644-656 M.), seperti juga pada masa khalifah sebelumnya, ia juga mempunyai perhatian sangat besar terhadap masalah pengelolaan zakat. Bahkan harta Usman sendiri tidak sedikit dikeluarkan untuk memperbesar penerimaan demi kepentingan negara. Bagi Usman bin Affan, urusan zakat ini demikan penting. Oleh karena itu, Ia mengangkat pejabat yang khusus menanganinya yaitu Zaid ibn Tsabit, sekaligus mengangkatnya mengurus lembaga keuangan Negara (*Bayt al-Māl*).

Zakat pada masa Usman bin Affan dapat diklasifikasi menjadi dua macam, yaitu: (1) *Zakat al-Amwāl al-Zhahīriyah* (zakat harta benda yang tampak), seperti binatang ternak dan hasil bumi; dan (2). *Zakat al-Amwāl al-Bathīniyah* (harta benda yang tersembunyi), seperti uang dan harta perniagaan. Zakat kategori pertama dikumpulkan oleh pemerintah sebagai bentuk pendapatan devisa negara, sedangkan kategori zakat yang kedua diserahkan kepada individu *mustahik al-zakat*, yang berkewajiban mengeluarkan zakatnya sendiri sebagai bentuk *self assessment*.[9]

Selanjutnya pada masa Ali bin Abi Thalib (36-41 H./658-661 M.) penerapan dan pelaksanaan zakat selalu mengikuti kebijaksanaan khalifah-khalifah pendahulunya. Harta zakat yang sudah terkumpul, ia perintahkan kepada petugas supaya untuk segera membagi-bagikannya kepada mereka yang berhak dan sangat membutuhkannya, sehingga tidak terjadi penumpukan harta zakat di *Bayt al-Māl*.

Ali bin Abi Thalib melihat bahwa zakat merupakan urat nadi kehidupan bagi pemerintahan dan agama. Ketika ia berjalan-jalan da-

[9] Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, (Bayrut: Dār al-Ma'rifah, 1979), hlm. 8.

lam melihat kondisi masyarakatnya, ia bertemu dengan orang-orang fakir miskin dan pengemis tuna netra yang beragama non muslim (Nasrani). Kemudian ia menegaskan bahwa biaya hidup mereka harus di tanggung oleh *Bayt al-Māl*. Bahkan ia juga ikut terjun langsung dalam mendistribusikan harta zakat kepada para *mustahik*.[10]

Demikian pula pada masa-masa berikutnya, seperti masa Umar ibn Abd al-Aziz (717-720 M.), yang mana ia juga mempunyai perhatian yang besar terhadap petugas zakat. Sewaktu-waktu dia sendiri turun tangan membagi-bagikan harta zakat kepada mereka yang berhak menerimanya, bahkan mengantarkannya ke tempat mereka masing-masing. Pada masa Khalifah Umar ibn Abd al-Aziz, sistem dan manajemen zakat sudah mulai maju dan professional. Jenis ragam harta dan kekayaan yang dikenakan zakat sudah bertambah banyak. Khalifah Umar ibn Abd al-Aziz adalah seorang *mujaddid* pada kurun abad pertama yang mewajibkan zakat atas harta kekayaan yang diperoleh dari penghasilan usaha atau jasa, termasuk gaji, honorarium, dan berbagai *mal al-mustafad* [11] lainnya.[12]

Gambaran umum tentang kebijakan dan operasionalisasi penerapan zakat yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw., seperti juga telah diperlihatkan oleh para *Khulafā' al-Rasyidīn* dan khalifah-khalifah setelahnya pada masa Islam klasik, di satu sisi memperlihatkan bahwa zakat ditempatkan tidak hanya dalam konteks individual, sebagai sebuah bentuk ibadah "*karitatif*" dalam penunaian pilar ketiga dari lima pilar Islam, melainkan sudah menjadi persoalan komunal. Karenanya, pelaksanaan zakat tentunya tidak hanya me-

[10]Abdurrahman Qadir, *Zakat dalam Dimensi Mahdhah dan Sosial,* (Jakarta: Raja-Grapindo Persada, 1998), hlm. 94.

[11]*Mal al-mustafad* adalah kekayaan yang diperoleh oleh seorang muslim melalui bentuk usaha baru yang sesuai dengan syari'at agama, seperti gaji pegawai negeri/ swasta, upah karyawan, dokter, advokat dll. Lihat: Yusuf Qardahwi. *Fiqh Zakat,* (Mesir: Maktabah Eahbah, 1994), hlm. 71; dan Elsi Kartika Sari, *Hukum Zakat dan Wakaf* (Jakarta: Grasindo, 2007), hlm. 34.

[12] Yusuf Qardhawi. *Fiqh al-Zakat*, cetakan ke-21, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1994), hlm. 72.

ngandalkan kesadaran personal, tetapi juga mengandung keterlibatan komunal.[13] Di sisi lain, Islam menempatkan ajaran zakat dan peran negara pada posisi yang fundamental dan strategis, baik dari aspek kedudukan zakat sebagai kewajiban otoritatif, maupun otoritas negara dalam membuat regulasi dalam pengelolaan harta zakat.

B. Peraturan Perundang-undangan tentang Zakat

Peraturan perundang-undangan, dalam konteks negara Indonesia, adalah peraturan tertulis yang dibentuk oleh lembaga negara atau pejabat yang berwenang dan mengikat secara umum. Oleh karena itu Bagir Manan[14] berpandangan bahwa peraturan perundang-undangan setidaknya memiliki beberapa fungsi, antara lain: fungsi penciptaan hukum,[15] pembaharuan hukum,[16] integrasi pluralisme

[13] Fuad Zaen, "Kontribusi Zakat bagi Kesejahteraan Masyarakat dan Permasalahannya: Sebuah Tilikan Normatif dan Empirik", dalam *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Antara Idealitas dan Realitas* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 13.

[14] Bagir Manan. "Fungsi dan Materi Peraturan Perundang-undangan", dalam Etty Roemayarti Agoes dkk. *Mochtar Kusumaatmadja: Pendidik & Negarawan: (Kumpulan Karya Tulis Menghormati 70 Tahun Prof. Dr. Mochtar Kusumaatmadja, S.H., LL.M).* (Jakarta: Alumni, 1999), hlm. 47.

[15]Fungsi penciptaan hukum (*rechtschepping*) yaitu fungsi yang melahirkan sistem kaidah hukum yang berlaku umum dan dilakukan atau terjadi melalui beberapa cara, yaitu melalui putusan hakim (*yurisprudensi*), kebiasaan yang tumbuh sebagai praktek dalam kehidupan masyarakat atau negara, dan peraturan perundang-undangan sebagai keputusan tertulis pejabat atau lingkungan jabatan yang berwenang yang berlaku secara umum. Secara tidak langsung, hukum dapat pula terbentuk melalui ajaran-ajaran hukum (doktrin) yang diterima dan digunakan dalam pembentukan hukum.

[16]Fungsi pembaharuan terhadap peraturan perundang-undangan dimaksudkan antara lain dalam rangka mengganti peraturan perundang-undangan dari masa sebelumnya yang tidak sesuai lagi dengan kebutuhan dan perkembangan baru. Di bidang hukum adat. Peraturan perundang-undangan berfungsi mengganti hukum adat yang tidak sesuai dengan kenyataan-kenyataan baru. Pemanfaatan peraturan perundang-undangan sebagai instrumen pembaharuan hukum adat sangat bermanfaat, karena dalam hal-hal tertentu hukum tersebut sangat rigid terhadap perubahan.

hukum,[17] dan fungsi kepastian hukum.[18]

Latar belakang lahirnya peraturan perundang-undangan zakat di Indonesia, sesungguhnya dapat ditelusuri dari beberapa tahapan periodisasi, mulai masuknya Islam ke Indonesia, masa kerajaan Islam, masa kolonial, masa awal kemerdekaan, masa Orde Baru, hingga masa orde reformasi. Hal ini penting diketahui, sebab zakat tidak semata-mata didorong oleh kebutuhan internal sebagai pondasi dasar keberagamaan seorang muslim yang mempunyai peranan sangat besar dalam peningkatan kualitas kehidupan seorang muslim, melainkan juga dapat membantu seseorang yang sangat membutuhkan untuk mencukupi kehidupannya secara layak. Tetapi juga karena alasan-alasan eksternal di mana di beberapa negara, baik di Asia Tenggara, Afrika maupun di beberapa negara di Timur Tengah, zakat setelah dikelola secara baik tampaknya mengalami peningkatan yang signifikan.

Untuk itu, maka kesadaran untuk menghidupkan institusi zakat melalui keterlibatan negara melalui peraturan perundang-undangan yang ditetapkan untuk mengatur pengelolaan zakat maupun berdirinya organisasi pengelola zakat yang membutuhkan legitimasi dari

[17]Pada saat ini, di Indonesia masih berlaku berbagai sistem hukum, yaitu: "sistem hukum konstinental, sistem hukum adat, sistem hukum Islam, dan sistem hukum nasional. Pluralisme sistem hukum yang berlaku hingga saat ini merupakan salah satu warisan kolonial yang harus ditata kembali. Penataan kembali berbagai sistem hukum tersebut tidaklah dimaksudkan meniadakan berbagai sistem hukum – terutama sistem hukum yang hidup sebagai satu kenyataan yang dianut dan dipertahankan dalam pergaulan masyarakat. Pembangunan sistem hukum nasional adalah dalam rangka mengintegrasikan berbagai sistem hukum tersebut sehingga tersusun dalam satu tatanan yang harmonis satu sama lain.

[18]Kepastian hukum (*rechtszekerheid, legal certainty)* merupakan asas penting dalam tindakan hukum (*rechtshandeling*) dan penegakan hukum (*hendhaving, uitvoering*). Peraturan perundang-undangan dapat memberikan kepastian hukum. Namun kepastian hukum peraturan perundang-undangan tidak semata-mata diletakkan pada bentuknya yang tertulis (*geschreven, written*). Oleh karena itu, untuk benar-benar menjamin kepastian hukum, peraturan perundang-undangan selain harus memenuhi syarat-syarat formal juga memenuhi syarat-syarat lain.

pemerintah merupakan suatu keharusan. Monzer Kahf,[19] mengklasifikasi pengelolaan zakat di dunia Muslim saat ini ke dalam dua model. Pertama, pengelolaan zakat yang didasarkan kepada undang-undang yang ditetapkan oleh negara. Ini dapat berbentuk pengelolaan yang seluruhnya ditangani oleh pemerintah, atau pengelolaan oleh lembaga-lembaga lain yang memeroleh legitimasi dari pemerintah. Kedua, pengelolaan zakat yang berjalan secara alami tanpa keterlibatan negara dan tanpa undang-undang. Dalam hal ini, lembaga-lembaga sosial keagamaan atau organisasi-organisasi massa Islam memainkan peran yang sangat penting.

Peraturan perundang-undangan tentang zakat yang telah dikeluarkan pemerintah sejak Indonesia merdeka sampai dengan masa Orde Baru tercatat 13 Peraturan. Selanjutnya Pada tahun 1999 (Masa Reformasi) Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat diundangkan oleh lembaga pemerintah. Pemerintah bersama Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) berusaha memajukan kesejahteraan sosial dan perekonomian bangsa dengan menerbitkan Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat. Kemudian dikeluarkan pula Keputusan Menteri Agama Nomor 581 Tahun 1999 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 dan Keputusan Direktur Jenderal Bimas Islam dan Urusan Haji Nomor 291 Tahun 2000 tentang Pedoman Teknis Pengelolaan Zakat.

Undang-undang Nomor 38 Tahun 1999 dibuat agar pemerintah dapat memberikan pelayanan yang lebih baik bagi masyarakat dalam melaksanakan ibadah zakat sesuai dengan tuntunan agama. Lebih dari itu, melalui undang-undang ini diharapkan fungsi dan peran zakat dapat ditingkatkan sehingga berguna bagi pengentasan kemiskinan di satu sisi, dan peningkatan kesejahteraan sosial-ekonomi di

[19] Monzer Kahf. "Applied Institutional Models for Zakah Collection and Distribution in Islamic Countries and Communities," dalam *Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implications.* ed. Ahmad Abdel Fatah el-Ashker dan Muhammad Sirajul Haq (Jeddah: IRTI-IDB, 1995), hlm. 198-199.

sisi lain.[20] Kelahiran Undang-undang Nomor 38 Tahun 1999 ini tampaknya telah meniupkan angin segar ke dalam dunia perzakatan di Indonesia, namun regulasi pemerintah dalam bentuk Peraturan Pemerintah mengurai pelaksanaan teknis dari undang-undang itu dalam jangka waktu yang panjang (1999 s.d. 2011) tidak ditetapkan. Sehingga dalam pelaksanaan undang-undang tersebut menjadi timpang.

Jaih Mubarok[21] menilai, Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 dilihat dari aspek yuridis terdapat beberapa kelemahan di dalam pelaksanaannya. Kritik senada juga disampaikan Suparman Usman,[22] Widyawati, dan Djamal Doi. Menurut Suparman Usman Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, mengandung setidak-tidaknya enam kelemahan mendasar. Sedangkan menurut M. Djamal Doa,[23] negara hanya seperti macan ompong, yang memiliki kekuatan memaksa sangat besar terhadap warganya, tetapi tidak dapat bergerak karena tidak memiliki landasan dalam undang-undang zakat ini. Bahkan, dalam penilaiannya undang-undang ini sangat lembek, mengingat pemungut zakat baru dapat mengambil jika terlebih dahulu ia diberitahu oleh *muzakki*.[24]

Selanjutnya pada tahun 2011 Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 diubah dengan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat untuk mendongkrak dayaguna dan hasilguna pengelolaan zakat, infak dan shadaqah di Indonesia. Karena itu

---

[20] Keterangan pemerintah di hadapan Rapat Paripurna DPR-RI mengenai RUU tentang Pengelolaan Zakat" 26 Juli 1999, hlm. 31. Lihat pula Jazuni. *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005), hlm. 411.

[21] Jaih Mubarok dkk. *Tim Pengkajian Hukum tentang Pengelolaan zakat oleh Negara bagi Kesejahteraan Masyarakat* (Jakarta: BPHN Departemen Hukum dan HAM RI, 2011), hlm. iv-vii.

[22] Suparman Usman. *Hukum Islam: Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), hlm. 175-178.

[23] M. Djamal Doa. *Mafaat Zakat Dikelola Negara*, (Jakarta: Nuansa Madani, 2002), hlm. 79.

[24] Lihat M. Djamal Doa. *Mafaat Zakat Dikelola Negara,* hlm. 79.

pengelolaan zakat harus dilembagakan sesuai dengan Syari'at Islam. Dan harus memenuhi asas-asas amanah, kemanfaatan, keadilan, kepastian hukum, terintegrasi, dan akuntabilitas sehingga dapat meningkatkan efektivitas dan efisiensi pelayanan.[25]

C. Zakat dalam UU Nomor 23 Tahun 2011

Sebagaimana diketahui, bahwa kelahiran sebuah produk undang-undang, adalah buah dari produk pemikiran hukum dan produk politik. Oleh karena itu, sebagai sebuah produk pemikiran hukum dan politik, maka ia adalah anak zamannya. Dan karenanya maka tidak dapat dipisahkan dari kondisi-kondisi yang mengitarinya. Oleh karenanya untuk memahami undang-undang secara komprehenship tentu diperlukan dua hal. Pertama, penelusuran alasan-alasan yang melatarbelakangi lahirnya undang-undang itu, baik alasan-alasan filosofis, historis maupun yuridis. Kedua, yang tidak kalah pentingnya adalah penelusuran faktor sosial-ekonomi dan sosial keagamaan yang melatarbelakangi lahirnya undang-undang.

Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat (selanjutnya ditulis: UU Nomor 23 Tahun 2011), diundangkan tanggal 25 November 2011. Undang-undang ini memuat 11 Bab dan meliputi 47 pasal. Secara umum materi UU Nomor 23 Tahun 2011 sebagai berikut:

1. Fokus perhatian utama dalam UU Nomor 23 Tahun 2011 ini ialah tentang pengelolaan zakat;[26]
2. Pengelolaan zakat dalam UU Nomor 23 Tahun 2011 berasaskan pada prinsip syari'at Islam,[27] prinsip-prinsip manajemen modern, kepastian hukum, dan terintegrasi;

[25] Puji Kurniawan. "Legislasi Undang-undang Zakat", dalam *Al-Risalah*, Volume 13 Nopember 1 Mei 2013, hlm. 101.
[26]Lihat: nomenklatur Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011.
[27] Bab 1 Pasal 2 menjelaskan bahwa asas pengelolaan zakat adalah, syari'at Islam, amanah, kemanfaatan, keadilan, kepastian hukum, terintegrasi dan akuntabilitas.

3. Harta wajib zakat disesuaikan dengan perkembangan ekonomi modern;[28]
4. Pengelolaan zakat di Indonesia dilaksanakan oleh BAZNAS dan dibantu oleh LAZ ; [29]
5. LAZ dapat dibentuk melalui izin dan terdaftar sebagai ormas yang bergerak dibidang pendidikan, dakwah dan sosial, berbadan hukum, mendapat rekomendasi BAZNAS, mempunyai pengawas syari'ah, profesional, bersifat nirlaba, dan bersedia diaudit. Di samping itu juga, ia diwajibkan melaporkan pengelolaan zakat yang telah di audit kepada BAZNAS secara berkala;[30]
6. Dalam pelaksanaan zakat, pemerintah memiliki kewenangan yang terbatas. Kewenangan pemerintah berkisar membentuk BAZNAS Nasional, BAZNAS propinsi dan kabupaten serta memberikan pembinaan berupa, fasilitas, sosialisasi, dan edukasi;[31]
7. Zakat yang telah dibayarkan *muzakki* melalui BAZNAS atau LAZ dapat dikurangkan dari penghasilan kena pajak;[32]
8. Masyarakat dijamin melalui UU Nomor 23 Tahun 2011 ini melakukan pembinaan dan pengawasan terhadap kinerja BAZNAS dan LAZ berupa akses informasi terkait pelaksanaan tugas dan penyimpangan-penyimpangan kineja BAZNAS dan LAZ;[33]

Pasal 4, menjelaskan bahwa ruang lingkup zakat meliputi: 1. Zakat fitrah dan 2. Zakat *mal*. Zakat *mal* terdiri dari a. Emas, perak, dan logam mulia lainnya; b. Uang dan surat berharga lainnya; c. Perniagaan; d. Pertanian, perkebunan, dan kehutanan; e. Peternakan dan perikanan; f. Pertambangan; g. Perindustrian; h. Pendapatan dan jasa dan i. *Rikaz*. Sedangkan yang dimaksud dengan zakat *mal* dan tata cara penghitungannya adalah, zakat *mal* merupakan harta yang dimiliki oleh *muzakki* perseorangan atau badan usaha sementara syarat dan tata cara penghitungan zakat *mal* dan zakat fitrah dilaksanakan sesuai dengan syari'at Islam.

[28] Lihat: Pasal 4.

[29] Lihat: Bab II, Pasal.

[30] Lihat: Pasal 17 dan Pasal 18.

[31] Lihat: Bab V, Pasal 34.

[32] Lihat: Bab III, Pasal 22.

[33]Lihat: Bab VI, Pasal 35.

9. BAZNAS dan LAZ yang sengaja melakukan perbuatan melawan hukum dikenakan sanksi dengan pidana. Sedangkan bagi *muzakki* yang tidak membayar zakat tidak dikenakan hukuman;[34]
10. Pembayaran zakat dalam undang-undang ini diserahkan sepenuhnya kepada kesadaran *muzakki* tanpa ada paksaan yang mengikat;[35]
11. Harta zakat dapat dipergunakan untuk kebutuhan konsumtip dan usaha produktif.[36]

Mencermati materi dan substansi UU Nomor 23 Tahun 2011 di atas, terlihat bahwa undang-undang ini lahir tidak lepas dari pertimbangan bahwa negara menjamin kemerdekaan penduduk untuk beribadah menurut agamanya dan untuk memberikan aturan hukum setingkat undang-undang bagi upaya pendayagunaan pengelolaan zakat. Hal ini terlihat dari nuansa formalistik kewajiban zakat dalam undang-undang. Secara jelas dan terang UU Nomor 23 Tahun 2011 telah mewajibkan kepada umat Islam Indonesia yang mampu secara ekonomi untuk menunaikan kewajiban zakatnya.

Di sisi lain, UU Nomor 23 Tahun 2011, telah melembagakan syari'at zakat sebagaimana yang difirmankan Allah di dalam al-Qur'an dan sabda Nabi dalam berbagai hadits dalam bentuk undang-undang di Indonesia. Kewajiban zakat telah diformalkan dalam undang-undang negara. Karenanya kewajiban untuk menunaikan zakat bagi umat Islam di Indonesia sejak disahkannya undang-undang ini tidak semata-mata berdasarkan agama, akan tetapi juga berdasarkan undang-undang. Atas dasar itu, mereka yang tidak membayar zakat tidak saja melanggar kewajiban agama, melainkan juga melanggar aturan negara.

[34] Lihat Bab Bab VII dan VIII UU No. 23/2011.
[35] Lihat Bab
[36] Lihat Bab 1 Pasal 4 UU Nomor 23/2011

Sementara dari sisi latar belakang lahirnya, bahwa UU Nomor 23 Tahun 2011, menggantikan undang-undang sebelumnya (UU No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat), merupakan terobosan baru dimana zakat dijadikan bagian dari pembangunan nasional untuk meningkatkan fungsi zakat dan juga menempatkan kelembagaannya dalam posisi sentral sekaligus memiliki kekuatan hukum.

Di samping itu, kehadiran UU Nomor 23 Tahun 2011, dimaksudkan untuk dapat memperbaiki undang-undang sebelumnya, agar undang-undang itu dapat memenuhi kebutuhan hukum dalam pengelolaan zakat dalam masyarakat, untuk memastikan keteraturan dan akuntabilitas dalam perencanaan, pelaksanaan pengumpulan, pendistribusian harta zakat, dan pendayagunaannya.

Gagasan besar lainnya penataan pengelolaan zakat yang tertuang dalam UU Nomor 23 Tahun 2011 dan menjiwai keseluruhan pasalnya adalah pengelolaan zakat yang terintegrasi. Kata "terintegrasi" menjadi asas yang melandasi kegiatan pengelolaan zakat di Indonesia, baik dilakukan BAZNAS di semua tingkatan maupun LAZ yang mendapat legalitas sesuai ketentuan perundang-undangan. M. Fuad Nasar (Wakil Sekretaris BAZNAS) menilai, bahwa integrasi dalam pengertian undang-undang ini tidak dimaknai dengan sentralisasi. Menurutnya, ketentuan undang-undang, zakat yang terkumpul disalurkan berdasarkan prinsip pemerataan, keadilan, dan kewilayahan. Melalui integrasi pengelolaan zakat, dipastikan potensi dan realisasi pengumpulan zakat dari seluruh daerah serta manfaat zakat untuk pengentasan kemiskinan akan lebih terukur berdasarkan data dan terpantau dari sisi kinerja lembaga pengelolanya. Secara keseluruhan pasal-pasal dalam UU Nomor 23 Tahun 2011 dan PP Nomor 14 Tahun 2014 memberi ruang dan jaminan bagi terwujudnya pengelolaan zakat yang amanah, profesional, transparan, akuntabel dan partisipatif.

Integrasi pengelolaan zakat menempatkan BAZNAS sebagai koordinator. Pengkoordinasian yang dilakukan BAZNAS inilah yang

akan mengawal jalannya proses integrasi dan sinergi dari sisi manajemen maupun dari sisi kesesuaian syari'ah.

D. Kritik terhadap Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011

Terkait dengan eksistensi UU Nomor 23 Tahun 2011 sebagai payung hukum dalam pengelolaan zakat di Indonesia, setidaknya ada beberapa hal dimana materi dan substansinya masih terdapat kelemahan-kelemahan sehingga fungsi zakat belum optimal. Kelemahan-kelemahan itu antara lain:

1. Kelemahan dari konsideran yang digunakan dalam Undang-undang pengelolaan zakat ini yang tidak memiliki daya paksa. Dimana pasal yang digunakan adalah Pasal 34 UUD 1945. Pasal ini, sangat berbeda dengan undang-undang tentang pajak, di mana salah satu konsiderannya sangat menekankan aspek pemaksaan oleh negara. Karena itu, bisa dipahami jika pemungutan dan pengelolaan zakat tidak dapat berjalan secara maksimal. Lebih dari itu, sesuai dengan judulnya, undang-undang ini lebih menekankan aspek-aspek administratif zakat, dan berupaya menghindari sifat memaksa terhadap para muzakki.
2. Undang-undang pengelolaan zakat ini lahir tidak lepas dari pertimbangan bahwa negara menjamin kemerdekaan penduduk untuk beribadah menurut agamanya dan untuk memberikan aturan hukum setingkat undang-undang bagi upaya pendayagunaan pengelolaan zakat. Kewajiban zakat telah diformalkan dalam undang-undang negara. Karenanya kewajiban untuk menunaikan zakat bagi umat Islam di Indonesia sejak disahkannya undang-undang ini tidak semata-mata berdasarkan agama akan tetapi juga berdasarkan undang-undang. Atas dasar itu, mereka yang tidak membayar zakat tidak saja melanggar kewajiban agama, melainkan juga melanggar aturan negara. Oleh karena-

nya orang yang memiliki kewajiban berzakat, kemudian tidak membayar zakat dikenakan sanksi.

3. Terkait dengan sanksi, Undang-undang pengelolaan zakat ini, tidak memuat pasal tentang sanksi bagi muslim atau badan usaha yang tidak membayar zakat. Yang ada adalah pasal tentang sanksi administratif dan pasal tentang ketentuan pidana bagi amil zakat, padahal dalam konsideran undang-undang ini, dinyatakan "bahwa menunaikan kewajiban zakat merupakan kewajiban bagi umat Islam yang mampu sesuai dengan syari'at Islam." Akan tetapi, anehnya undang-undang ini sama sekali tidak menyebutkan sanksi bagi muslim atau badan usaha yang tidak mau mengeluarkan zakat. Undang-undang ini hanya mewajibkan, tetapi tanpa dibarengi dengan konsekuensi bagi yang tidak melaksanakannya
4. UU Nomor 23 Tahun 2011 ini, tidak memberikan tanggung jawab atas BAZNAS atau LAZ untuk bertindak dan bertanggungjawab memungut zakat terhadap muzakki.
5. BAZNAS tidak dibebankan tanggung jawab meneliti dan menghitung harta muzakki. Sedangkan muzakki sama sekali tidak dikenakan sanksi dalam hal melanggar ketentuan zakat.
6. Baik Undang-undang maupun Peraturan Pemerintah tentang pengelolaan zakat, tidak memuat prosedur yang jelas bila muzakki membagi-bagi zakatnya kepada mustahik, apakah perlu memberikan bukti pembayaran zakat kepada BAZNAS atau LAZ, kemudian disahkan oleh BAZNAS dan semestinya bisa digunakan sebagai bukti ketika membayar pajak, guna mendapatkan pengurangan sesuai dengan besar zakat yang telah dikeluarkan.

E. Upaya Optimalisasi Fungsi Zakat

Setidaknya ada beberapa upaya yang dapat ditawarkan dalam upaya mengoptimalkan fungsi zakat. Pertama, memberikan pema-

haman dan cara pandang masyarakat terhadap Undang-undang tentang Pengelolaan Zakat dan peraturan lainnya yang terkait dengan pengelolaan zakat, baik dalam bentuk sosialisasi, maupun bentuk lainnya. Hal ini penting dilakukan, sebab terdapat pemahaman sebagian masyarakat yang memandang bahwa zakat sebagai salah satu rukun Islam yang harus ditunaikan oleh umat Islam yang mampu (muzakki) dan hanya menjadi kesadaran personal. Membayar zakat merupakan kebajikan individual dan sangat sufistik, sehingga lebih mementingkan dimensi keakhiratan. Persoalan ini, tidak lepas juga dari pamahaman umat (yang wajib zakat) terhadap makna substansi zakat. Zakat hanya sebagai suatu kewajiban agama (teologis) untuk membersihkan harta milik dari kekotoran. Pemahaman masyarakat seperti itu tentang zakat, akhirnya zakat diberikan tanpa melihat sisi kemanfaatan ke depan bagi yang berhak menerimanya (mustahik). Tanpa melihat, bahwa zakat memainkan peran penting dan signifikan dalam distribusi pendapatan dan kekayaan serta berpengaruh nyata pada tingkah laku konsumen. Dengan zakat distibusi pendapatan dan kekayaan tidak melingkar di sekitar golongan orang kaya.

Dalam teori efektifitas hukum, hukum merupakan suatu sarana yang bertujuan untuk menciptakan keharmonisan, keutuhan, ketertiban dan ketentraman dalam kehidupan bermasyarakat. Atau dengan kata lain, keseraian antara ketertiban yang bersifat lahiriah dengan ketentraman yang bersifat batiniah. Untuk terciptanya ketertiban hukum, terdapat beberapa indikator: (1) pemahaman hukum yang dimiliki seseorang mengenai isi dari suatu peraturan. (2) sikap hukum artinya seseorang mempunyai kecendrungan untuk mengadakan penilaian tertentu terhadap hukum. Suatu sikap hukum akan melibatkan pilihan warga terhadap hukum yang sesuai dengan nilai-nilai yang ada dalam dirinya, sehingga akhirnya masyarakat menerima hukum berdasarkan penghargaan terhadapnya. (3) pola perilaku hukum artinya seseorang berperilaku sesuai dengan hukum yang berlaku. Mengenai hal ini Friedman mengemukakan bahwa pe-

rilaku seseorang terhadap hukum dapat diklasifikasikan dalam bentuk ketaatan atau kepatuhan (*compliance*), ketidaktaatan atau penyimpangan (*deviance*) dan pengelakan atau menghindar (*evasion*).

Untuk menganalisis bekerjanya hukum sebagai suatu sistem, Friedman menyatakan bahwa komponen hukum terdiri dari: 1). Struktur, 2). Substansi, 3). Kultur. Komponen kultur merupakan komponen pengikat sistem serta menentukan tempat sistem hukum itu ditengah kultur/budaya masyarakat yang terdiri dari nilai-nilai dan sikap publik.

Kedua, optimalisasi sistem pelayanan bagi muzakki. Maksud dari pernyataan ini adalah dimana BAZNAS Provinsi maupun Kabupaten/Kota serta UPZ Kecamatan belum banyak memahami pentingnya sebuah sistem dalam kinerja pengelolaan zakat di Indonesia. Padahal kepuasan terhadap pelayanan lembaga pengelola zakat akan mendorong prilaku muzakki dalam berzakat berupa komitmen terhadap lembaga pengelola zakat tersebut. Ada lima hal yang berkaitan dengan kepuasan muzakki terhadap amil zakat. (1) *Tangible* yaitu tampilan fisik lembaga amil zakat, (2). *Emphaty*, yaitu perhatian yang intens serta pelayanan yang baik kepada muzakki, (3). *Courtesy*, yaitu sikap moral dari amil zakat, (4). *Credibility,* yaitu kredibilitas lembaga amil zakat di mata muzakki yang menyangkut kepercayaan, amanah dan transparansi dalam hal pengelolaan dana keuangan, (5). *Reliability*, yaitu ketepatan janji dengan pelayanan sebenarnya.

Ketiga, peningkatan sumber daya manusia. Masalah sumber daya manusia yang dimaksud, adalah sebagian dari amil zakat tidak menjadikan pekerjaan itu sebagai profesi atau pilihan karir, tapi hanya sebagai pekerjaan sampingan atau pekerjaan paruh waktu. Dalam konsepsi al-Quran, amil zakat adalah orang-orang yang diangkat oleh penguasa untuk mengambil zakat dari orang-orang yang berkewajiban untuk menunaikannya, kemudian menjaga dan mendistribusikannya.

Keempat, mempungsikan peran dan fungsi kelembagaan pengelola zakat. Yang dimaksud dengan masalah kelembagaan ini adalah sebagaimana berikut ini. Pertama, masih banyak lembaga pengelola zakat yang menjadikan dana zakat hanya untuk kebutuhan konsumtif dan bertugas menerima dan membagi zakat, belum bersifat mengelola. Sehingga tidak terlalu dibutuhkan tuntutan profesionalitas. Kedua, tata kelola lembaga. Padahal dengan perkembangan masyarakat yang semakin kritis, maka akan terjadi seleksi alam atas keberadaan lembaga pengelola zakat. Masyarakat menuntut diterapkannya *good governance* atau tata kelola organisasi yang baik pada lembaga pengelola zakat.

Kelima, sinergitas antara Undang-undang Pajak dan Undang-undang Pengelolaan Zakat. Saat ini sinergitas belum semuanya dapat dilaksanakan. Hal ini bisa dilihat dari adanya kewajiban warga negara yang muslim untuk membayar pajak di samping kewajiban untuk membayar zakat. Aturan perundang-undangan demikian, dilatarbelakangi oleh pemahaman bahwa ketentuan zakat yang statis menyebabkan tidak memadainya dana zakat untuk memenuhi kebutuhan pembangunan masyarakat dan negara. Oleh karena itu, dimungkinkan ditariknya dana dari masyarakat melalui jalur pajak dan sumbangan sukarela lainnya.

Keenam, membangun kembali kepercayaan masyarakat terhadap lembaga pengelola zakat. Terdapat dua faktor yang mendasari alasan muzakki tidak menyalurkan dana zakatnya kepada lembaga pengelola zakat. (1) faktor kebiasaan turun temurun. Pemberian dana zakat secara langsung kepada mustahik sudah menjadi kebiasaan sebagian besar muslim di tanah air. Contohnya adalah tragedi penyaluran zakat oleh H. Syaechon, pengusaha sarang walet dari Pasuruan. Adapun kebiasaan keluarga besar H. Syaichon setiap tahun untuk diubah, karena menurutnya akan ada konsekuensi sosial yang harus ditanggung. Kedua, faktor ketidak percayaan. Yaitu muzakki memiliki kekhawatiran terhadap kinerja pengelola zakat yang masih

bercorak konvensional dan tidak profesional. Hal tersebut karena citra negatif terhadap suatu lembaga pengelola zakat yang terbukti kurang amanah dalam pengelolaannya, sehingga muzakki memilih cara sendiri dalam menunaikan zakatnya.

F. Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat dirumuskan bahwa aspek yuridis, pemahaman dan cara pandang masyarakat tentang zakat, sistem pelayanan bagi muzakki, sumber daya amil, kelembagaan pengelola zakat, tidak sinerginya antara undang-undang zakat dengan undang-undang lainnya, dan lemahnya kepercayaan masyarakat terhadap lembaga pengelola zakat merupakan faktor-faktor yang menyebabkan belum optimalnya fungsi zakat. Oleh karena itu, agar zakat berfungsi mensejahterakan masyarakat, idealnya aspek-aspek di atas dirumuskan kembali dalam satu kesatuan.

Di samping itu dapat direkomendasikan kepada pemerintah untuk membuat regulasi sebagai turunan dari UU Nomor 23 Tahun 2011, peningkatan sumber daya amil dan perbaikan manajemen zakat untuk membangun kepercayaan muzakki menyalurkan zakatnya.

Daftar Pustaka

A. A. Miftah. 2005. *Zakat sebagai Hukum Diyani dan Qada'i dalam Negara Indonesia*. Jakarta: Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah.

Abu Yusuf. t.th. *Kitab al-Kharaj*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah.

Abu Ubaid. 1986. *Kitab al-Amwāl*. Bayrūt: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah.

Abdurrahman Qadir. 1998. *Zakat dalam Dimensi Mahdhah dan Sosial*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Al-Mawardi. 1393 H. *al-Aḥkām al-Sulthāniyah*. Mesir: Mustafa al-Bāb al-Halabi.

Etty Roemayarti Agoes dkk. 1999. *Mochtar Kusumaatmadja: Pendidik & Negarawan (Kumpulan Karya Tulis Menghormati 70 Tahun Prof. Dr. Mochtar Kusumaatmadja, S.H., LL.M).* Jakarta: Alumni.

Fuad Zaen. 2008. "Kontribusi Zakat bagi Kesejahteraan Masyarakat dan Permasalahannya: Sebuah Tilikan Normatif dan Empirik", dalam *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Antara Idealitas dan Realitas*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Imam Bukhari. 1981. *al-Jami' al-Shahih li al-Bukhari, Juz 1*. Bayrut: Dār al-Fikr.

Imam Muslim. 2000. *Shahih Muslim*. Riyadh: Dār al-Salām.

Irfan Mahmud Ra'ana. 1992. *Sistem Ekonomi Pemerintahan Umar ibn al-Khattab*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Jaih Mubarok dkk. 2011.*Tim Pengkajian Hukum tentang Pengelolaan Zakat oleh Negara bagi Kesejahteraan Masyarakat*. Jakarta: Badan Pembinaan Hukun Nasional, Departemen Hukum dan Hak Asasi Manusia.

Jazuni. 2005. *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*. Bandung: Citra Aditya Bakti.

M. Djamal Doa. 2002. *Mafaat Zakat Dikelola Negara*. Jakarta: Nuansa Madani.

Nasution, Mustafa Edwin. 2006. *Pengenalan Ekslusif Ekonomi Islam*. Jakarta: Prenada Media Group.

Monzer Kahf. "Applied Institutional Models for Zakah Collection and Distribution in Islamic Countries and Communities", dalam *Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implications.*

Suparman Usman. 2001. *Hukum Islam: Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Gaya Media Pratama.

Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2011 Nomor 115; Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 5255).

Yusuf Qardhawi. 1994. *Fiqh Zakat*. Mesir: Maktabah Wahbah.

HUKUM KEWARISAN ISLAM DI INDONESIA

Dr. Siah Khosyi'ah

A. Pendahuluan

Hukum kewarisan Islam tidak semata-mata berangkat dari tradisi sebelumnya, walaupun terdapat beberapa hal yang secara implisit merupakan pengaruh dari tradisi sebelum Islam. Terdapat beberapa perubahan dari tatanan yang lama menjadi tatanan yang baru. Tentu saja tatanan yang baru akan nampak berbeda dengan beberapa hukum waris yang berlaku pada masanya. Misalnya mulai dari karakter memberikan tingkatan kepada orang tua, anak laki-laki, anak perempuan, suami, istri, saudara laki-laki maupun sauara perempuan dan lain sebagainya. Bahkan memperlakukan mereka dengan memberi derajat yang sama.

Untuk memahami watak dari hukum kewarisan Islam maka harus mampu memahami dan menafsirkan secara akurat terhadap teks al-Qur'an maupun hadits yang dijadikan pijakan. Hal tersebut terkadang secara tekstual al-Qur'an maupun hadits menggambarkan keadilan dalam pembagian waris, akan tetapi pada tataran penafsiran muncul pemahaman yang diduga lepas dari keadilan. Itulah sebabnya Robert Roberts,[1] menyimpulkan bahwa, "al-Qur'an mengatur tentang hukum kewarisan yang menyangkut kekayaan orang yang meninggal dunia dengan menimbang segala seluk-beluknya secara adil. Tapi dalam kenyataannya dilanjutkan dengan amat tidak

[1] Robert Roberts, *The Social Law of The Qoran*, William and Norgate, London, Ltd., 1925, hlm. 62.

adil serta dipengaruhi oleh kebiasaan-kebiasaan yang berlaku pada masyarakat Arab".

Hukum kewarisan biasanya sangat terkait erat dengan sistem normatif dan struktur sosial masyarakat serta sistem kekeluargaan. Aspek lain hukum waris tampak juga dipengaruhi oleh petunjuk perubahan sosial. Misalnya anak perempuan sejak awal sudah diukur kemampuannya dan dipertimbangkan tidak mampu melanjutkan kepemimpinan dalam masyarakat adat tertentu atau agama tertentu sehingga ia akan kehilangan hak warisnya. Misalnya pada masyarakat Arab sebelum Islam waris sangat ditentukan berdasarkan pada prinsip persaudaraan dan peperangan, yang intinya kekuatan tiap individu dan partisipasinya dalam peperangan. Oleh karena itu, wanita dan anak-ana bukan ahli waris. Bahkan sistem perkawinan nampaknya terabaikan sebagai penyebab mendapatkan warisan sehingga kaum wanita dan anak-anak bukanlah ahli waris.[2]

Perilaku masyarakat Arab sebelum Islam tentang tatanan kewarisan seperti ini ditetapkan berdasarkan model kehidupan peperangan yang tergantung pada hasil jarahan dan rampasan perang dari bangsa-bangsa yang telah mereka taklukkan. Di samping iyu ada juga dari hasil perniagaan. Kondisi ini menjadi budaya yang turun temurun berlaku di kalangan mereka sampai sebelum Islam datang mengatur sistem kewarisan. Kondisi ini berpengaruh pada pola-pola dalam menetapkan ahli waris, yakni keturunan lelaki dari garis bapak yang terdekat dan memenuhi persyaratan ahli waris yang dikenal di kalangan mereka dengan sebutan *'ashabah*.[3]

---

[2] Ahmad Azis, *Islamic Law in Theory and Practise*, The All Pakistan Legal Decision, Lahore, 1956, hlm. 507-508.

[3] '*Ashabah* dalam bahasa Arab merupakan kelompok ahli waris laki-laki dan kerabat dari pihak bapak dan kelompok *'ashabah* ini masih diberlakukan dalam hukum kewarisan setelah Islam dating dengan beberapa pengecualian seperti adanya *'ashabah bi al-Ghayr* bagi kelompok ahli waris laki-laki dan perempuan dalam level ahli waris yang sama. Misalnya, anak laki-laki dan anak perempuan saudara laki-laki dan saudara perempuan dan lainnya. Lihat juga M. A. Hasan, *Hukum Warisan dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1973, hlm. 26.

Pada masa awal Islam hukum kewarisan berlaku dengan sebab-sebab yang hampir sama dengan masyarakat Arab sebelum Islam. Di samping itu, karena adanya pertalian nasab dan hubungan kerabat yang ditentukan berdasarkan budaya mereka. Juga karena pengangkatan anak, hijrah dari Mekah ke Madinah, dan karena hubungan persaudaraan antara kaum muhajirin dan anshor. Jika dikaji tentang dasar utama dari hukum waris Islam maka dapat disimpulkan adanya dua unsur:

1. Hukum adat dan kebiasaan yang berlaku dikalangan bangsa Arab yang tidak diubah dengan tegas oleh mereka sesuai dengan peraturan-peraturan yang ditetapkan di dalam al-Qur'an.
2. Peraturan-peraturan di dalam al-Qur'an yang membawa perubahan yang tegas kepada adat masyarakat Arab sebelum Islam.[4]

Sejalan dengan perubahan zaman pada masa sahabat hukum kewarisan banyak mengalami perubahan dan perbedaan di kalangan mereka. Hal ini karena banyak masalah-masalah waris yang oleh sunnah Rasulullah tidak banyak dibicarakan, seperti fatwa tentang bagian kakek bersama saudara bersama-sama mendapat waris karena kakek merupakan cabang dari bapak dan saudara merupakan cabang waris ke bawahnya dari kakek. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Bakar, Umar ibn Khathab, Ali Ibn Abi Thalib, dan Abdullah Ibn Mas'ud.[5] Pada masa Umar ibn Khothab muncul masalah gharawini yang menentukan bagian bapak lebih besar dari bagian ibu ketika pewaris hanya meninggalkan ahli waris janda atau duda, ibu dan bapak. Ijtihad ini secara teks seolah-olah berlawanan dengan al-Qur'an, tetapi secara konteks ada penyesuaian dengan budaya yang memposisikan bapak sebagai laki-laki memiliki tanggung jawab ekonomi yang lebih besar daripada ibu.

---

[4] A. A Fyzee, *Outline Of Muhammadan Law*, Third ed, Oxford, 1964, hlm. 381.
[5] N. J. Coulson, *Saccesion In The Muslim Family*, Cambridge, 1971, hlm. 82-85. Lihat juga Joseph Schacht, *An Itroduction to Islamic Law*, Oxford, 1971, hlm. 212.

Perubahan dan pembaharuan kewarisan Islam juga tidak bisa terhidari termasuk padamasyarakat Islam di Indonesia. Banyak pemikir yang melontarkan pada penafsiran menuju pembaharuan hukum Islam. Misalnya mengembalikan misi rasional dan empiris. Sebagai contoh yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo,[6] ada lima program reinterpretasi terhadap hukum Islam. Pertama, perlunya dikembangkan penafsiran sosial struktural dari pada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'an. Kedua, mengubah cara berpikir subjektif kepada cara berpikir objektif dengan tujuan menyuguhkan Islam pada cita-cita objektif. Ketiga, mengubah Islam yang bersifat normatif menjadi teoritis. Selama ini kecenderungan dalam menfsirkan ayat pada tataran normatif kurang dikembangkan menjadi kerangka-kerangka teori ilmu. Keempat, mengubah pemahaman yang ahistoris menjadi historis. Kelima, merumuskan formulasi-formulasi wahyu yang umum menjadi formulasi-formulasi yang spesifik dan empiris.

Melalui pikiran ini maka karakteristik hukum kewarisan Islam di Indonesia nampak secara empirik terdapat perubahan bahkan perbedaan dengan kewarisan Islam pada awal Islam. Bahkan pada masa setelah kemerdekaan yang diduga sejalan dengan pemikiran-pemikiran ulama madzhab yang berkembang dan berlaku pada masyarakat Islam di Indonesia.

B. Sekilas tentang Hukum Kewarisan di Indonesia

Perkembangan hukum kewarisan Islam di Indonesia sejak permulaan perkembangan Islam di Indonesia mengalami proses stagnasi yang cukup lama. Pada masa kerajaan Islam di Nusantara seperti kerajaan Pasai, Demak, Kesultanan Cirebon, Banten dan kerajaan Islam Ternate, hukum Islam berlaku untuk penyelesaian hukum

[6] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Mizan, Bandung, 2008, hlm. 465.

keluarga sekalipun paham yang dianut (*legal system*) pada umumnya bermadzhab Syafi'i. Keberlakuan hukum Islam pada masa kerajaan tersebut tidak parsial, sebagaimana dikemukakan oleh Rahmat Rosyadi dan M. Rais Ahmad,[7] bahwa orang-orang Islam melaksanakan hukum Islam karena diperintahkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Oleh karena itu, jika mereka menerima Islam sebagai agamanya maka mereka dengan sendirinya akan menerima otoritas hukum Islam.

Jika dipandang dari sudut penerapan hukum Islam melaksanakan syariat Islam yang dilengkapi dengan institusi-institusi keagamaan seperti pengadilan agama merupakan suatu keharusan. Karena itu pada masa kerajaan dan kesultanan tersebut selalu ada badan-badan peradilan untuk memeriksa perkara, mengadili dan memutus perkara berdasarkan hukum acara peradilan Islam. Dari aspek ini maka secara otomatis kerajaan dan kesultanan di Indonesia menerapkan hukum kewarisan sebagai bagian dari hukum Islam.

Biasanya pemberlakuan hukum Islam pada kerajaan-kerajaan Islam sangat tergantung pada madzhab yang dianut oleh raja atau sultan.[8] Selanjutnya dikatakan bahwa pemberlakuan hukum Islam berdasarkan pada madzhab yang dianut oleh para raja dan sultan, tetapi hukum Islam telah mengubah pola pikir dan cara pandang kesadaran masyarakat Indonesia sehingga menjadi adat kebiasaan dan prilaku keseharian. Misalnya pada masyarakat Aceh hukum Islam adalah adatnya dan adatnya adalah hukum Islam; di Minangkabau ada suatu asas yang menyatakan bahwa adat bersendikan syara', syara' bersendikan kitabullah. Demikian juga di Pulau Jawa pengaruh hukum Islam sangat kuat sehingga al-Qur'an, al-Sunnah, ijma' dan qiyas telah dijadikan ukuran kebenaran ilmiah dan pedoman

[7] Ahmad Rosyadi dan M. Rais Ahmad*, Formalisasi Syari'at Islam dalam Prespektif Tata Hukum Indonesia*, Ghalia Indonesia, Bogor, 2006, hlm. 74.

[8] Imam Syaukani, *Rekontruksi Epistimologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2006, hlm. 67.

prilaku keseharian. Gambaran tersebut menunjukkan bahwa kerajaan dan kesultanan Islam saat itu telah berhasil mempengaruhi keberagaman masyarakat Indonesia untuk menjalankan hukum Islam.

Realitas keberlakuan hukum Islam sekaligus hukum kewarisan Islam di atas menunjukkan bahwa hukum kewarisan Islam sudah berjalan pada masa pemerintahan kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara. Namun setelah lahirnya teori *receptio in complexu* yang menegaskan bahwa hukum Islam baru berlaku di Indonesia bagi pemeluk agama Islam dan teori ini dijadikan standar politik hukum Belanda. Salah seorang pendukung teori ini adalah Lodewijk Willem Christian van den Berg. Teori ini dikritik oleh Cornelis van Vallenhoven, bahwa hukum adatlah yang berlaku. Kritik van Vallenhoven ini diperkuat oleh Christian Snouck Hurgronye dengan teori *receptie*. Teori Snouck Hurgronye ini sangat mempengaruhi politik hukum pemerintahan Hindia Belanda karena hukum Islam akan dijauhi oleh masyarakat Indonesia khususnya masyarakat Islam.

Realitas di atas menggambarkan bahwa, pada masa penjajahan Belanda hukum Islam diakui eksistensinya sebagai hukum positif yang berlaku bagi orang Indonesia terutama mereka yang beragama Islam. Dalam perumusan dan ketentuan-ketentuan itu dalam perundang-undangan ditulis satu nafas dan sejajar dengan hukum adat, bahkan sejak VOC pun keadaan ini masih berlangsung.[9]

Di Indonesia hukum kewarisan Islam berkembang sejalan dengan perkembangan hukum Islam pada umumnya, sebagai konsekuensi logis terhadap pengamalan ajaran Islam yang sebagian besar dianut oleh mayarakat Indonesia. Membicarakan hukum Islam.[10] di

[9] Muhamad Daud Ali, *Azas-Azas Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Rajawali Pers, Jakarta, 1992, hlm. 101.

[10] Hukum Islam dalam bahasa Indonesia merupakan terjemahan *al-Fiqh al-Syarī'ah* dan *al-Hukm al-Islāmī* dalam bahasa Arab dan I*slamic Jurisprudence, Islamic Law, Syari'ah Law, Muhamadan Law* dalam bahasa inggris. Penggunaan istilah hukum Islam di Indonesia untuk memudahkan pemahaman terhadap hukum yang berasal dari agama Islam. Berbeda dengan hukum adat dan hukum kolonial.

Indonesia erat kaitannya dengan kondisi umat Islam yang merupakan bagian mutlak dari rakyat Indonesia, bahkan mereka mencerminkan bagian terbesar dari bangsa Indonesia yang populasinya sudah mencapai lebih dari 200 juta jiwa.[11] Secara religius mereka hadir dan berkembang dengan menjalankan ajarannya, sehingga terpatri dalam budaya bangsa ini. Hal ini mungkin karena berdasarkan historis penyebaran Islam ke Indonesia berlanjut dengan sangat damai dan istimewa, penuh toleransi dan membangun (*penetration fesifique, tolerante et constructive*) sehingga idealisme dan keyakinan Islam dapat diterima oleh penduduk. Semua itu berkat karisma para pendakwah yang terus mengajarkan Islam di samping kualitas ilmu, iman dan moral yang cukup kuat dan konsisten dengan ajaran Islam. Dari fenomena yang logis maka eksistensi hukum Islam di Indonesia sesungguhnya bukan hanya bagian operasionalisasi agama *ansich* melainkan secara sosiologis ia telah menjadi norma-norma dan etika sosial masyarakat.

Di daerah-daerah tertentu hukum kewarisan Islam telah melebur dengan kultur setempat bahkan dijadikan tolak ukur dalam melaksanakan ajaran agamanya, sebelum masa penjajahan sampai sekarang. Hukum Islam yang berlaku di Indonesia merupakan hukum-hukum Islam tidak tertulis yang sama halnya seperti hukum adat. Artinya hukum Islam itu tidak tertulis dalam perundang-undangan.[12] Akan tetapi walaupun hukum Islam itu tidak diberi sanksi oleh penguasa, namun ia dipatuhi oleh masyarakat Islam karena kesadaran dan keyakinan mereka, terutama keyakinan para pemimpin atau ulama Islam bahwa hukum Islam itu adalah hukum yang benar.

Dapat diakui bahwa hukum kewarisan Islam di Indonesia belum memiliki satu kesatuan hukum tentang kewarisan yang berlaku

[11] Pada bulan Juli 2017 jumlah penduduk Indonesia lebih dari 262 juta jiwa. Lihat: http://jogja.tribunnews.com/2017/08/02/hingga-juli-2017-jumlah-penduduk-indonesia-bertambah-jadi-262-juta-jiwa-lebih (Penyunting).
[12] *Ibid.,* hlm. 190.

dan diterapkan sebagai hukum yang memiliki daya ikat bagi masyarakat Indonesia. Hukum kewarisan yang berlaku masih bersifat pluralistik. Hal tersebut terbukti dengan berlakunya hukum waris adat, hukum waris Islam dan hukum Barat yang secara bersama-sama berdampingan mengatur hal waris bagi para subjek hukum yang tunduk pada masing-masing sistem hukum tersebut.

C. Karakteristik Kewarisan menurut KHI

1. Ahli Waris Pengganti

Kompilasi Hukum Islam (KHI) terdiri atas tiga buku. Buku Kesatu tentang Hukum Perkawinaan. Buku Kedua tentang Hukum Kewarisan. Buku Ketiga tentang Hukum Perwakafan. Menurut ketentuan Pasal 185 ayat (1) dan (2) KHI, ahli waris pengganti adalah ahli waris yang menggantikan orang tuanya yang telah meninggal dunia lebih dahulu dari pewaris. Sedangkan bagian yang diperoleh ahli waris pengganti sebesar bagian orang yang digantikannya.

Ketentuan tentang ahli waris pengganti ini, sama dengan pemikiran Hazairin yang memilah ahli waris menjadi tiga kelompok, yakni: *dzu al-faraid, dzu al-qarabat,* dan *mawali. Dzu al-faraid* ialah ahli waris yang telah ditetapkan bagiannya dalam al-Qur'an. Dalam hal ini hampir seluruh mazhab fiqh menyepakatinya, baik Sunni maupun Syiah. Bagian mereka ini dikeluarkan dari sisa harta setelah harta peninggalan dibayarkan untuk wasiat, hutang, dan biaya kematian. Adapun *dzu al-qarabat* adalah ahli waris yang tidak termasuk *dzu al-faraid* menurut sistem kewarisan bilateral. Bagian mereka dikeluarkan dari sisa harta peninggalan setelah dibayar wasiat, hutang, onkos kematian, dan bagian untuk *dzu al-faraid.* Sedangkan *mawali* adalah ahli waris pengganti, yang oleh Hazairin konsep ini di-*istinbat*-kan dari Q.S. al-Nisa (4): 33. Adanya *mawali* (ahli waris

pengganti) ini merupakan konsep yang benar-benar baru dalam ilmu faraid (kewarisan).[13]

Yang dimaksud *mawali* di sini adalah ahli waris yang menggantikan seseorang untuk memperoleh bagian warisan yang tadinya akan diperoleh orang yang akan digantikan tersebut. Hal ini terjadi karena orang yang digantikan tersebut telah meninggal lebih dulu daripada pewaris. Orang yang digantikan ini merupakan penghubung antara yang menggantikan dengan pewaris (yang meninggalkan harta warisan). Adapun yang dapat menjadi *mawali* yaitu keturunan anak pewaris, keturunan saudara pewaris, ataupun keturunan orang yang mengadakan semacam perjanjian (misalnya dalam bentuk wasiat) dengan pewaris.[14]

Selanjutnya secara rinci Hazairin membuat pengelompokan ahli waris pada beberapa kelompok keutamaan secara hierarkhis, berdasarkan ayat-ayat kewarisan (Q.S. al-Nisa (4): 11, 12, 33, dan 176), sebagai berikut:

1. Keutamaan pertama: anak, *mawali* anak, orang tua, dan duda atau janda.
2. Keutamaan kedua: saudara, *mawali* saudara, orang tua, dan duda atau janda.
3. Keutamaan ketiga: orang tua dan duda atau janda.
4. Keutamaan keempat: *janda atau duda,* mawali *untuk ibu dan* mawali *untuk ayah.*

---

[13] Hazairin, *Hukum Kewarisan,* hlm. 18 dan 28-36. Konsep yang dipandang agak mendekati *mawali* ini adalah *wasiat wajibah* yang diberlakukan di beberapa negara Timur Tengah mulai tahun 1946, yaitu: Mesir, Syria, Tunisia, Maroko, dan Pakistan. Meskipun bentuk dan rinciannya berbeda-beda namun substansinya sama yaitu mengakui adanya ahli waris pengganti bagi anak (baca: cucu), dan tidak diatur ahli waris pengganti bagi saudara. Bandingkan dengan M. Atho Mudzhar, Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di Dunia Islam, dalam Muhammad Wahyuni Nafis *et al., Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA.,* cet 1 (Jakarta: Paramadina-IPHI, 1995), hlm. 316.

[14] Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia,* cet. 4 (Jakarta: Sinar Grafika, 1993), hlm. 80-81.

Masing-masing ahli waris dalam keutamaan ini berbeda-beda statusnya. Ada yang sebagai *zawu al-faraid* dan ada pula yang sebagai *zawu al-qarabat.*[15]

Setiap kelompok keutamaan di atas dirumuskan secara komplit. Artinya kelompok keutamaan yang lebih rendah tidak dapat mewaris bersama-sama dengan kelompok keutamaan yang lebih tinggi. Karena kelompok keutamaan yang lebih rendah tertutup oleh kelompok keutamaan yang lebih tinggi. Inti dari kelompok keutamaan pertama adalah adanya anak dan atau *mawali*-nya. Tidak adanya anak dan atau *mawali*-nya berarti bukan kelompok keutamaan pertama. Inti kelompok keutamaan kedua adalah adanya saudara dan atau *mawali*-nya. Sedang inti dari kelompok keutamaan ketiga adalah adanya ibu dan atau bapak. Adapun janda atau duda meskipun selalu ada dalam setiap kelompok keutamaan, ia menjadi penentu bagi kelompok keutamaan keempat. Demikianlah cara kewarisan bilateral dalam menyelesaikan persoalan waris jika terdapat ahli waris yang cukup banyak dan lengkap.[16]

Dengan sistem kelompok keutamaan seperti yang dikemukakan oleh Hazairin ini, saudara dapat mewaris bersama dengan orang tua (bapak ataupun ibu), suatu hal yang tidak mungkin terjadi pada hukum kewarisan Sunni yang bercorak patrilineal. Di samping itu tidak mungkin menjadikan ayah dari ayah atau ibu dari ayah sebagai *zawu al-fara'id*, demikian pula terhadap cucu perempuan, seperti dalam sistem ilmu waris kalangan Sunni. Problem kasus kewarisan yang dianggap rumit, seperti ahli waris kakek bersama saudara (*al-jadd ma'a ikhwan*) yang banyak memunculkan variasi pendapat dalam sistem Sunni tidak akan pernah terjadi dalam sistem bilateral.[17]

---

[15] Hazairin, *Hukum Kewarisan,* hlm. 37. Adanya konsep tentang kelompok keutamaan ini pada dasarnnya untuk menentukan ahli waris mana yang harus didahulukan bila terdapat bagitu banyak ahli waris yang ada. Konsep ini dalam fiqh sunni lebih dikenal *hijab* di antara ahli waris.

[16] Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan,* hlm. 88.

[17]Hazairin, *Hukum Kewarisan…*hlm. 44.

Dalam KUH Perdata juga dikenal adanya penggantian ahli waris, dalam bahasa Belandanya disebut dengan *Plaatsvervulling*, yang berarti penggantian tempat. Maksud dalam hukum kewarisan adalah penggantian ahli waris.[18] Dari pengertian di atas tentang *mawâli* secara umum, maka yang dimaksud adalah ahli waris pengganti sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Hazairin. Ialah orang-orang sebagai ahli waris yang menggantikan ahli waris langsung karena dia telah meninggal lebih dahulu dari pewaris.

Adanya ahli waris pengganti sebagai penyelesaian atas ahli waris yang telah meninggal lebih dahulu dari pewaris merupakan cara yang baru dalam dunia hukum Islam terutama dalam hukum kewarisan. oleh sebab itu dikatakan oleh Wirjono Projodikoro dalam *Hukum Warisan di Indonesia* sebagia berikut:

> Menurut tafsiran yang sampai sekarang hampir merata dianut maka hukum Islam tidak kenal penggantian ahli waris (*plaatsvervulling*) ini maka di daerah-daerah yang pengaruh hukum Islamnya ada agak kuat, mungkin masih menjadi persoalan, apakah penggantian ahli waris ini diakui dalam masyarakat. Hazairin pada Dies Natalis Perguruan Tinggi Ilmu Kepolisian Tahun 1958 dalam pidato ilmiyah yang berjudul "Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an" menafsirkan beberapa pasal dari al-Qur'an perihal warisan sedemikian rupa sehingga ia menganggap bahwa al-Qur'an menghendaki adanya ahli waris pengganti.[19]

Untuk lebih jelasnya di bawah ini digambarkan contoh kasus dan cara penyelesaiannya bagi orang-orang yang menjadi ahli waris pengganti, sebagaimana berikut ini.

a. Mawâli bagi Mendiang Anak

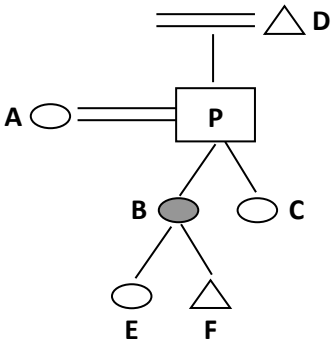
Keterangan gambar:

P = Pewaris

[18] Ismail Muhammad Syah, *Penggantian Tempat dalam Hukum Waris Menurut KUH Perdata, Hukum Adat dan Hukum Islam,* Bulan Bintang, Jakarta, 1978, hlm. 69.
[19] Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia,* Sumur Bandung, 1980, hlm. 46.

A = Suami
B = Anak laki-laki (telah meninggal)
C = Anak laki-laki
D = Ibu
E = Cucu laki-laki
F = Cucu perempuan

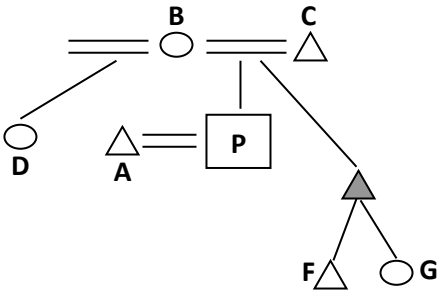
Gambar 6: Mawali dari Mendiang Anak



Bagian masing-masing:
A = ¼ x HP sebagai *dhaw al-faraid*
D = 1/6 x HP sebagai *dhaw al-faraid*
B + C = 1 – (1/4 + 1/6) = 1 – (3/12 + 2/12) = 5/12
1 – 5/12 = 7/12 sisa sebagai *dhaw al-qarabat*
B = 7/24 x HP sebagai *dhaw al-qarabat*
C = 7/24 x HP sebagai *dhaw al-qarabat*
E + F = 7/24 sebagai *mawali* B dengan bagian 2 : 1
E = 14/72 x HP
F = 7/72 x HP
Jadi bagian
A + C + D + E + F = ¼ + 7/24 + 1/6 + 14/72 + 7/72 = 144/144 = 1

b. Mawâli untuk Mendiang Saudara dalam hal Kalalah
(pada ayat 12)

Gambar 7: Mawali dari Mendiang Saudara dalam Kalalah



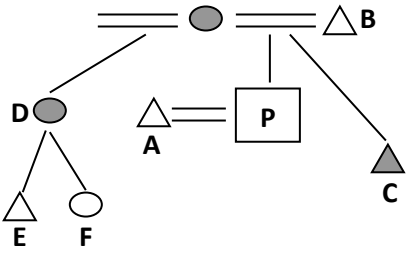
Keterangan gambar:
P = Pewaris
A = Istri
B = Bapak
C = Ibu
D = Saudara laki-laki
E = Saudara perempuan (telah meninggal)
F = Anak perempuan saudara perempuan
G = Anak laki-laki saudara perempuan

Bagian masing-masing:
A = ¼ x HP sebagai *dhaw al-faraid*
C = 1/6 x HP sebagai *dhaw al-faraid*
D + E = 1/3 x HP sebagai *dhaw al-faraid* dengan bagian 1 : 1
maka D = 1/6 x HP dan E = 1/6 x HP.
F + G = 1/6 sebagai mâwalî E dengan bagian 2 : 1
F = 1/18 x HP dan G = 2/18 x HP

B = 3/12 x HP sisa sebagai *dhaw al-qarabat*
Jadi bagian A + B + C + F + G = ¼ + 3/12 + 1/6 = 1/18 + 2/18 = 36/36 = 1

c. Mawâli dalam Kalalah
(pada ayat 176)

Gambar 8: Mawali dalam Kalalah



Keterangan gambar:
P = Pewaris
A = Suami
B = Ibu
C = Ibu
D = Saudara perempuan
E = Saudara laki-laki (telah meninggal)
F = Anak laki-laki saudara laki-laki
G = Anak perempuan saudara laki-laki

Bagian masing-masing:
A = 1/2 x HP sebagai *dhaw al-faraid*
C = 1/6 x HP sebagai *dhaw al-faraid*

C + D = 2/6 x HP sisa sebagai *dhaw al-qarabat* dengan bagian 2 : 1 C = 2/18 x HP dan D = 4/18 x HP

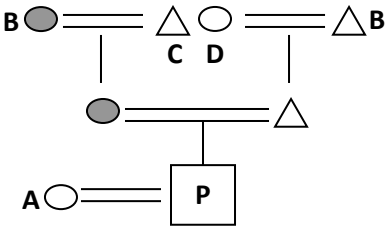
E + F = 4/18 sebagai mâwalî E dengan bagian 2 : 1 E = 4/54 x HP dan F = 8/54 x HP

Jadi bagian A + B + C + E + F = ½ + 1/6 + 2/18 + 4/54 + 8/54 = 54/54 = 1

d. Mawâli untuk Mendiang Ayah dan Ibu

Mawâli untuk mendiang ayah dan ibu beserta ahli waris lain, seperti duda.

Gambar 9: Mawali untuk Mendiang Ayah dan Ibu



Keterangan gambar:

P = Pewaris
A = Suami
B = Kakek dari bapak
C = Nenek dari bapak
D = Nenek dari bapak
E = Nenek dari ibu

Bagian masing-masing:

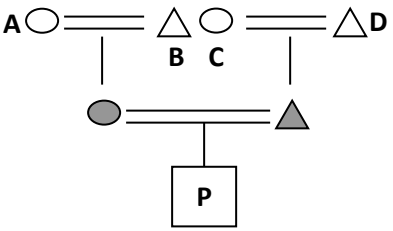
A = ½ x HP sebagai *dhaw al-faraid*

D + E = 1/3 x HP sebagai *dhaw al-faraid* dengan bagian 2 : 1
B + C = 1/6 x HP sisa sebagai *dhaw al-qarabat* dengan bagian 2 : 1 (sebagai mâwalî ayah)

Maka D = 2/3 x 1/3 = 2/9 x HP
E = 1/3 x 1/3 = 1/9 x HP
B = 2/3 x 1/6 = 2/18 x HP
C = 1/3 x 1/6 = 1/18 x HP
Jadi bagian A + B + C + D + E = ½ + 2/18 + 1/18 + 2/9 + 1/9 = 18/18 = 1

e. Mawâli untuk Mendiang Ayah atau Ibu
(pewaris tidak meninggalkan duda atau janda)

Gambar 10: Mawali untuk Mendiang Ayah atau Ibu



Keterangan gambar:
P = Pewaris
A = Kakek dari bapak
B = Nenek dari bapak
C = Kakek dari Ibu
D = Nenek dari Ibu

Bagian masing-masing:

C + D = 1/3 x HP sebagai *mawali* ibu dengan bagian 2 : 1

A + B = 2/3 x HP sisa sebagai *mawali* bapak dengan bagian 2 : 1

C = 2/3 x 1/3 = 2/9 x HP

D = 1/3 x 1/3 = 1/9 x HP

A = 2/3 x 2/3 = 4/9 x HP

B = 1/3 x 2/3 = 2/9 x HP

Jadi bagian A + B + C + D = 4/9 + 2/9 + 2/9 + 1/9 = 1

2. Wasiat Wajibah Bagi Anak dan Orang Tua Angat

Pengangkatan anak dalam hukum adat merupakan perbuatan hukum yang melepaskan anak itu dari pertalian kekeluargaan dengan orang tuanya yang memasukkan anak tersebut kedalam keluarga bapak angkatnya, sehingga anak angkat tersebut seperti anak kandung.

Hukum perdata Barat (KUH Perdata) perbuatan hukum pengangkatan anak tersebut dikenal dengan *adopsi* yakni perbuatan mengangkat anak untuk dijadikan anak sendiri. Atau mengangkat seseorang dalam kedudukan tertentu yang mengakibatkan adanya hubungan keluarga dan seolah-olah didasarkan pada faktor hubungan darah.[20]

Soerojo Wignyodipuro[21] mengatakan ada beberapa motivasi orang mengangkat anak, yaitu:

1. Karena tidak punya anak sendiri, sehingga dengan mengangkat anak tersebut merupakan jalan untuk mendapatkan keturunan.
2. Karena belum dikaruniai keturunan, sehingga dengan mengangkat anak ini diharapkan mempercepat kemungkinan mendapatkan keturunan.

[20] Soerjono Soekanto, *Intisari Hukum Keluarga*, Alumni, Bandung, 1980, hlm. 52.
[21] Soerojo Wignyodipuro*, op. cit.*, hlm. 119.

3. Terdorong rasa belas kasihan terhadap anak yang bersangkutan. Misalnya, karena hidup anak tersebut penuh dengan kekurangan secara materi dan lain sebagainya.

Pada umumnya masyarakat adat mengenal cara pengangkatan anak melalui proses yang dikenal di kalangan masyarakat dengan dua cara:

1. Pengangkatan anak secara terang dan tunai. Artinya pengangkatan anak dilakukan secara terbuka dihadiri oleh segenap keluarga, pemuka-pemuka adat atau pejabat adat (kondisi ini yang disebut terang). Seketika itu juga diberikan pembayaran uang adat (tunai).
2. Secara terang dan tidak tunai. Pengangkatan anak tersebut dilakukan hanya dalam lingkungan keluarganya saja atau keluarga tertentu saja tanpa dihadiri oleh pemuka adat atau tokoh masyarakat (terang), dan tidak membayar uang adat (tidak tunai). Hal tersebut bertujuan semata-mata untuk kemanusiaan dan memelihara juga meringankan beban orang tua anak angkat tersebut.[22]

Di Jawa khususnya Jawa Barat, dan umumnya daerah-daerah yang mengenal pengangkatan anak, dengan mengambil dan mengasuh anak sehingga anak-anak tersebut dewasa dan masuk sebagai anggota keluarga. Lama kelamaan menimbulkan hak-hak dan kewajiban antara kedua belah pihak yang sekaligus berpengaruh terhadap harta kekayaan dalam rumah tangga. Sedangkan ianak angkat bukan ahli waris. Anak angkat mendapatkan hak nafkah dari harta peninggalan orangtua angkatnya, sebagai konsekuensi adanya ikatan keluarga yang antara anak angkat dan orang tua angkatnya.

Pada umumnya dalam masyarakat adat anak angkat hanya menjadi ahli waris utama dalam keluarga orang tua angkatnya keti-

[22] I.G.N. Sugangga, *Hukum Waris Adat*, Universitas Diponogoro, Semarang, 1995, hlm. 35.

ka anak kandung mereka sebagai pewaris utama tidak ada. Jadi ahli waris utama dalam masyarakat adat adalah anak kandung dan dasar mewaris bagi masyarakat adat adalah adanya hubungan darah, dan apabila pewaris tidak memiliki anak kandung, maka anak angkat berhak atas warisan sebagai anak. Sepanjang perbuatan mengambil anak tersebut telah menghapuskan statusnya sebagai orang lain dan menjadikannya sebagai anak, maka anak angkat berhak atas warisan sebagai seorang anak.[23]

Bertling mengatakan bahwa kedudukan anak angkat adalah bukan ahli waris terhadap barang-barang asal orang tua angkatnya. Anak angkat mendapatkan keuntungan sebagai anggota rumah tangga juga setelah orang tua angkatnya meninggal dunia. Jika barang-barang harta gonogini tidak mencukupinya pada pembagian harta peninggalan nanti anak angkat dapat minta bagian dari barang asal orang tua angkatnya yang tidak punya anak kandung.[24] Djojodigoeno Tirtawinata dalam bukunya *Adat privaatrecht van Middel Java*, menyatakan bahwa dapat disimpulakan dari fenomena masyarakat Jawa, kedududkan anak angkat dengan anak kandung sepenuhnya sama dalam menutup anggota-anggota kerabat lainnya sebagai ahli waris. Ini merupakan konsekuensi adanya penerapan adopsi yang mengangkat anak orang lain sebagai anak sendiri.[25]

Perkembangan hukum Islam di Indonesia dewasa ini menunjukkan suatu episode yang menarik ditinjau dari aspek legalitas, baik dari *persuasive sourse* maupun *normative sourses*. Sedangkan pelembagaan hukum Islam tidak sampai pada khasanah kitab-kitab kuning sebagai rujukan, tetapi menghilangkan keseimpangsiuran fatwa dan memberikan kepastian hukum bagi umat Islam untuk mempedomaninya. Pasal 209 KHI mengatur tentang anak angkat dan

[23] Ter Haar, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, Terjemah oleh, K.N.G Soebekti Proesponoto, Pradnya Paramita, Jakarta, 1982, hlm. 231.
[24] Soerjono Wignjodipoero, *op. cit.*, hlm. 107.
[25] *Ibid*.

orang tua angkat. Anak angkat atau orang tua angkat amenerima wasiat wajibah, yaitu wasiat yang ditetapkan oleh undang-undang yang diberikan kepada orang tua angkat atau anak angkat yang tidak menerima waris atau wasiat dari anak atau orang tua angkatnya yang telah meninggal dunia. Adapun dasar hukum yang digunakan oleh KHI dalam menetapkan adanya wasiat wajibah tersebut merupakan jalan kompromistik antara hukum Islam dengan hukum adat, karena dalam ketentuan-ketentuan kitab-kitab fikih anak angkat tidak dapat menerima waris dari peninggalan orang tua angkatnya. hal tersebut digambarkan secara implisit dalam surat al- Ahzab ayat 4. Di samping hal tersebut tidak menentukan adanya rincian syarat dan rukun dalam menerima wasiat wajibah. Akan tetapi jika melihat ketentuan Pasal 209 KHI dapat dipahami bahwa syarat wasiat wajibah bagi orang tua dan anak angkat jika menerima wasiat dari anak dan orang tua angkat yang meninggal dunia, dan anak angkat tersebut tidak berkedudukan sebagai ahli waris dari kedua orang tua angkatnya akan tetapi tetap berkedudukan sebagai ahli waris orang tua kandungnya sendiri. Dalam hal ini pengangkatan anak tidak memutuskan hubungan antara anak angkat dengan orang tuanya, sehingga dengan demikian tidak mengenal konsep *adopsi* seperti yang diatur dalam hukum perdata Barat.

Ketentuan Pasal 209 KHI tersebut merupakan fenomena baru yang didasarkan pada realitas masyarakat di Indonesia yang melakukan perbuatan hukum pengangkatan anak (*adopsi*). Fenomena tersebut merupakan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat Islam, meskipun dengan sendirinya tidak terjadi hubungan hukum saling mewaris antara anak angkat dengan orang tua angkatnya dan sebaliknya. Anak yang diangkat tetap memiliki hubungan hukum dengan orang tua kandungnya. Dari hubungan sosial antara anak angkat dengan orang tua angkatnya melahirkan ketentuan wasiat wajibah. Hal ini merupakan ketentuan yang memiliki kekhususan bagi masyarakat Islam di Indonesia.

Di samping fenomena di atas yang diangkat dari nilai-nilai yang hidup di masyarakat, juga terdapat beberapa yurisprudensi dari putusan pengadilan yang menyangkut anak angkat sebelum dibentuknya KHI sebagaimana dikutip oleh Eman Suparman dari yurisprudensin Jawa Barat sebagai berikut:

1. Menurut hukum adat Jawa Barat seorang anak angkat (*anak kukut*) hanya berhak atas harta guna kaya kedua orang tua angkatnya (PT Bandung tanggal 6 Mei 1971 No. 80/Perd/PTB; MA tanggal 30 Oktober 1971, No. 637 K/Sip/1971).
2. Anak angkat berhak atas harta *gono-gini* orang tua angkatnya (PN Ciamis Tanggal 22 Pebruari 1968 No. 16/1967/Sip/Cms; PT Bandung Tanggal 9 Oktober1970 No. 252/1969/Prdt. PTB; MA Tanggal 30 Oktober 1971 No. 637/k/Sip/1971).
3. Anak angkat berhak mewarisi harta peninggalan orang tua angkatnya, yang bukan barang asal dan atau barang warisan (PN Indramayu Tanggal 8 September No. 24/1969/Perdt; PT Bandung Tnggal 14 Mei 1970 No. 511/1969/Perdt/PTB).
4. Apabila baik anak angkat maupun janda yang telah pernah mendapat hibah dari pewaris, maka lebih adil apabila bagian janda adalah sama banyaknya dengan bagian anak angkat, jika pewaris tidak meninggalkan anak kandung (PT Bandung Tanggal 14 Mei 1070, No. 215/1969/Perdt; MA Tanggal 24 Maret 1971 No. 60 K/Sip/1970).[26]

Benar, jika keberadaan KHI dalam sistem hukum nasional masih relatif muda, terutama dibidang hukum kewarisan, sehingga banyak kendala yang dihadapi ketika dilakukan informasi kepada masyarakat. Hal itu karena kurang sosialisasi kepada masyarakat termasuk kepada para tokoh masyarakat dalam hal ini ahli hukum Islam. Para ulama yang selama ini menggeluti kitab-kitab fikih memiliki keterikatan yang kuat terhadap ajaran para fuqaha, yang tidak

[26] Eman Suparman, *op. cit.*, hlm. 68-69.

mengenalkan wasiat wajibah bagi anak angkat. Sangat mungkin hal itu menjadi salah satu penghambat untuk melakukan sosialisasi KHI. Atas perihal tersebut tersebut informasi pesan-pesan yang Islami sesuai dengan kondisi masyarakat Islam di Indonesia kurang dukungan dan kurang diperoleh.

D. Kewarisan Beda Agama dalam Putusan Pengadilan

Dalam menyelesaikan perkara melalui proses peradilan, hakim tidak hanya berfungsi dan berperan memimpin jalannya persidangan, akan tetapi hakim juga berfungsi bahkan berkewajiban mencari dan menemukan hukum yang akan diterapkan untuk memutus perkara. Hakim tidak boleh menolak perkara dengan alasan tidak ada hukum yang mengatur, hakim dianggap tau hukum (*ius curia novit*), tapi hakim belum tentu mengetahui semua hukum, akan tetapi harus dapat memberikan putusan yang seadil-adilnya, dan tidak boleh menolak perkara yang diajukan kepadanya dengan alasan hukumnya tidak atau kurang jelas. Hakim sebagai penegak hukum dan keadilan wajib untuk menggali, mengikuti dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.

Dalam menyelesaikan suatu perkara, hakim harus lebih dahulu mengetahui secara objektif tentang duduk perkara yang sebenarnya. Kondisi ini dapat diketahui dari fakta-fakta yang ada di persidangan dan dalam proses pembuktian. Setelah hakim mengetahui dengan jalasan peristiwa yang disengketakan, hakim akan menentukan hukum apa yang harus digunakan untuk menyelesaikan perkara tersebut. Dari aspek ini proses penemuan hukum akan dimulai.[27]

Paradigma lain dinyatakan bahwa penemuan hukum merupakan proses pembentukan hukum oleh hakim atau aparat hukum lainnya yang ditugaskan untuk penerapan peraturan-peraturan hu-

[27]Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*, Kencana, Jakarta, tahun 2005, hlm. 168-170.

kum pada peristiwa hukum konkrit. Dalam usaha menemukan hukum terhadap suatu perkara yang sedang diperiksa dalam persidangan, majelis hakim dapat mencarinya dari hal-hal sebagai berikut:

1. Kitab perundang-undangan sebagai hukum tertulis.
2. Dari kepala Adat dan penasehat agama sebagaimana yang tersebut dalam pasal 44 dan 15 Ordonansi Adat bagi hukum yang tidak tertulis
3. Sumber yurisprudensi, dengan catatan bahwa hakim sama sekali tidak boleh terikat dengan putusan-putusan yang terdahulu itu, ia dapat menyimpang dan berbeda pendapat jika ia yakin terdapat ketidak benaran atas putusan atau tidak sesuai dengan perkembangan hukum kontemporer. Tetapi hakim dapat berpedoman sepanjang putusan tersebut dapat memenuhi rasa keadilan bagi pihak-pihak yang berperkara.
4. Tulisan-tulisan ilmiah para pakar hukum, dan buku-buku ilmu pengetahuan lain yang ada sangkut pautnya dengan perkara yang sedang diperiksa itu.[28]

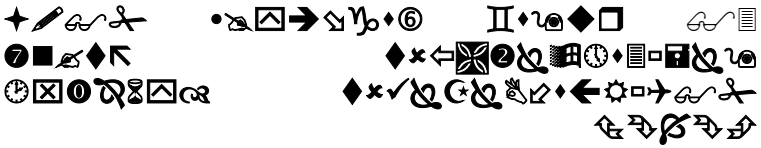
Kewajiban hakim dalam proses penemuan hukum dari sumber-sumber sebagaimana tersebut di atas, jika tidak menemukannya hakim harus mencari dengan menggunakan metode interpretasi dan konstruksi. Metode interpretasi adalah penafsiran terhadap teks undang-undang dan masih berpegang pada bunyi teks tersebut. Sedangkan metode konstruksi hakim menggunakan metode penalaran logisnya untuk mengembangkan lebih lanjut teks undang-undang, di mana hakim tidak lagi terikat dan berpegang pada bunyi teks tersebut. Namun tetap hakim tidak lepas dan mengabaikan hukum sebagai suatu sistem.

[28] *Ibid*, hlm. 278.

Hakim di lingkungan peradilan agama dalam memutuskan perkara yang diajukan kepadanya harus melalui tahapan tahapan sebagai berikut:

1. Memperhatikan perumusan masalah atau pokok sengketa.
2. Pengumpulan data dalam proses pembuktian.
3. Analisis data untuk menemukan fakta.
4. Penemuan hukum dan penerapannya.
5. Pengambilan putusan.[29]

Mengenai kewarisan beda agama, semua ulama sepakat bahwa seorang ahli waris bukan muslim tidak boleh mewarisi kekayaan keluarganya. Kesepakatan tersebut dapat dilihat dalam sebuah kitab fikih yang menyatakan bahwa ada tiga hal yang dapat menghalangi untuk mewarisi yaitu; pembunuhan, perbudakan, dan perbedaan agama.[30] Kesepakatan ulama tersebut didasarkan pada firman Allah dalam surat al-Nisa ayat 141:



"Dan sekali-kali tidak akan memberikan suatu jalan bagi orang-orang kafir (untuk menguasai orang Muslim)".

Ditegaskan pula oleh suatu hadits sebagai berikut:

عن أسامة بن زيد أن النبي صلى صلعم قال : لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم (رواه أبو داود)

[29] *Ibid,* hlm. 286-289.
[30] Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa 'Adillatuh*, Juz VIII. Dār al-Fikr, Bayrut 19-89, hlm. 255.

Dari Usamah bin Zayd, bahwasanya Nabi Muhammad Saw. telah bersabda: "Muslim tidak mewarisi kafir dan kafir tidak mewarisi Muslim".[31]

Kewarisan merupakan bentuk pembagian kekayaan dan merupakan ekspresi dari solidaritas dan kegotongroyongan dalam segala hal, walaupun prinsip ini tidak mengikat seseorang yang berbeda agama. Harta pusaka tidak dapat diperoleh yang dilakukan atas dasar agama. Dalam hukum Islam orang yang bukan Islam tidak berhak menerima waris dari seorang Muslim, walau pada dasarnya mempunyai hak untuk memiliki dan membelanjakan hartanya. Tetapi kekuasaan perwalian antara keduanya terputus secara hukum.

Terkait dengan perbedaan agama yang disepakati ulama tersebut sebatas ahli waris nonmuslim, baik sejak awal tidak beragama Islam atau dia keluar dari agamanya, tidak dapat mewarisi pewaris yang muslim. Sebaliknya dapat tidaknya ahli waris muslim mewarisi pewaris yang non-muslim terjadi perbedaan pendapat dikalangan ulama fikih. Menurut jumhur ulama, ahli waris non-muslim tetap tidak mendapatkan harta waris dari pewaris yang muslim berdasarkan hadits di atas. Sedangkan menurut Muadz ibn Jabal, Muawiyah, Masyruk dari kalangan sahabat dan Ibn Musayyab dari kalangan tabi'in dan pendapat golongan Syi'ah Imamiyah, ahli waris yang muslim dapat mewarisi jika pewaris tersebut non-muslim karena hadits di atas tidak mencakup larangan terhadap ahli waris yang muslim mewarisi kerabatnya yang berbeda agama. pendapatnya ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Imam Daroquthni "*al-Islâmu ya'lu walâ yu'la 'alaihi, Islam itu tinggi tidak dapat diungguli ketinggiannya".* Adapun bagi orang murtad, jika harta yang diperolehnya ketika dia muslim maka dapat diwarisi oleh ahli warisnya yang muslim. Tetapi bagi harta yang didapat setelah murtad maka harta tersebut diberikan kepada *bait al-māal* sebagai harta rampasan (*fa'i*).[32]

[31] Abu Dawud Sulayman ibn al-'Ath'ath ibn Ishaq, *Sunan Abu Dawud,* Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1952, hlm. 113.
[32] Wahbah Zuhaylī*, op. cit.*, hlm. 256.

Sedangkan menurut pendapat Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah orang murtad tidak dapat mewarisi dan tidak dapat diwarisi sebagaimana layaknya orang kafir dan seluruh harta peninggalannya dikuasai oleh *bayt al-māl* apakah harta tersebut diperoleh sebelum murtad atau setelah murtad.[33]

Perbedaan agama sebagai penghalang kewarisan seperti yang dikemukakan oleh para ulama di atas masih tetap mewarnai hukum kewarisan Islam yang berlaku dewasa ini. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 5/MUNAS VII/MUI/9/2005 tentang kewarisan beda agama menetapkan bahwa: Hukum waris Islam tidak memberikan hak saling mewarisi antar orang-orang yang berbeda agama (antara muslim dengan non-muslim). Pemberian harta antara orang yang berbeda agama hanya dapat dilakukan dalam bentuk hibah, wasiat dan, hadiah.[34] Dalam Pasal 173 KHI tidak mencantumkan tentang perbedaan agama sebagai penghalang kewarisan, akan tetapi dalam Pasal 172 hurup b dan c dinyatakan bahwa pewaris dan ahli waris harus beragama Islam. Hal ini menunjukkan bahwa jika berbeda agama maka tidak saling mewarisi.

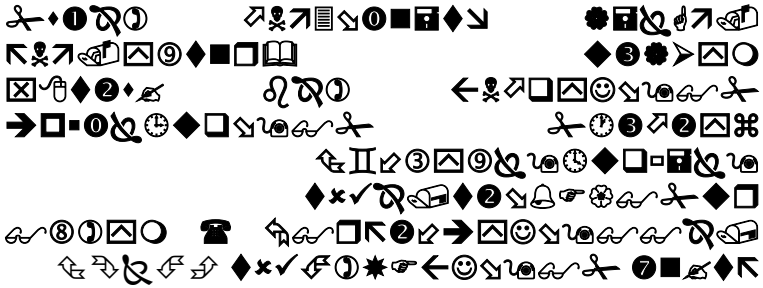
Kesepakan tersebut tidak berarti menutup sama sekali perpindahan hak milik seseorang yang berbeda agama, sebab ada beberapa pendapat yang menyatakan bahwa orang yang berbeda agama dapat melakukan perbuatan hukum tentang perpindahan harta mereka melalui wasiat wajibah sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Hazm, al-Thabari dan Muhammad Rasyid Ridho. Pendapat Ibn Hazm yang menyatakan wasiat wajibah bagi yang berbeda agama dapat dikutip dari *al-Muhalla* yang artinya sebagai berikut:

> Setiap muslim diwajibkan untuk berwasiat bagi kerabatnya yang tidak mewarisi disebabkan adanya perbudakan, kekufuran (non muslim) karena terhijab atau karena tidak dapat waris yang disebabkan bukan ahli wa-

[33] *Ibid*, hlm. 263.
[34] Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, *op. cit.*, hlm. 578-580.

ris, maka hendaknya ia berwasiat untuk mereka serelanya selama tidak ada batasan tertentu. Apabila ia tidak berwasiat, maka suatu keharusan bagi ahli waris atau wali yang mengurus wasiat untuk memberikan wasiat tersebut kepada mereka menurut kepatutan. Apabila kedua orang tua atau salah satu dari mereka tidak beragama Islam atau menjadi budak, maka ia wajib berwasiat bagi keduanya atau salah satu dari keduanya. Apabila tidak berwasiat maka harus diberikan sebagian harta tersebut kepada orang tua, sesudah itu ia boleh berwasiat sesukanya dan apabila telah berwasiat kepada kerabat yang tiga tersebut maka sudah dianggap memadai.[35]

Selanjutnya Ibn Hazm menjelaskan bahwa yang disebut kerabat adalah semua keturunan yang memiliki hubungan nasab dengan ibu dan ayah sampai terus ke bawah. Ibn Hazm tidak menentukan batasan wasiat wajibah, akan tetapi sepakat bahwa batasan wasiat maksimal 1/3 dari harta peninggalan. Dasar pemikiran Ibn Hazm tersebut terkait dengan ayat wasiat dalam surat al-Baqarah ayat 180:



Diwajibkan atas kamu apabila seseorang di antara kamu kedatangan tanda-tanda kematian, jika ia meninggalkan harta yang banyak maka berwasiat untuk ibu bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf ini adalah kewajiban bagi orang-orang yang bertaqwa.

Pada perkembangannya secara normatif wasiat wajibah terdapat dalam Pasal 209 ayat (1) dan 2) KHI bagi anak angkat dan orang tua angkat. Namun dalam perkembangannnya di Indonesia wasiat

[35] Ibn Hazm, *al-Muhalla*, Juz IX. Dār al-'Alaq, Mesir, t.th. hlm. 314.

wajibah diberikan kepada pihak-pihak di luar anak angkat dan orang tua angkat dan berdasarkan yurisprudensi Mahkamah Agung dengan putusan Nomor: 368.K/AG/1995 dan putusan Nomor: 51.K/AG/1999 tanggal 29 September 1999. Kedua putusan tersebut berisi pemberian wasiat wajibah bagi ahli waris yang berbeda agama. Kasusnya terjadi di Pengadilan Agama Yogjakarta, yakni pewaris meninggal dunia dengan meninggalkan ahli waris anak-anak yang berbeda agama. Secara kebetulan anak pewaris yang beragama Islam berada di luar kota sedangkan yang beragama non-Islam tinggal bersama pewaris dan merawat pewaris sakit. Ketika pembagian waris anak yang beragama Nasrani tidak memperoleh bagian dari harta waris tersebut. Dalam putusan Pengadilan Agama tingkat diputus ia tidak mendapat bagian dari harta peninggalan orang tuanya. Kemudian ia melakukan upaya hukum sampai tingkat kasasi. Putusan Mahkamah Agung memberikan bagian kepada anak, yang berbeda agama dengan pewaris tersebut, dengan jalan wasiat wajibah. Putusan Mahkamah Agung itu setelah disebarluaskan KHI.

Jika ditelusuri secara keilmuan putusan tersebut merupakan upaya penemuan hukum baru bagi hakim di Indonesia (*rechtvinding*). Dengan demikian hukum Islam telah membawa perubahan dan pembaharuan di bidang hukum kewarisan Islam. Hal ini disebabkan karena KHI belum sempurna sehingga putusan-putusan hukum melalui hakim baik di pengadilan tingkat pertama sampai ke Mahkamah Agung menjadi hal yang sangat penting, karena perubahan dan tuntutan masyarakat yang semakin komplek.

Ungkapan tersebut jelas bahwa kedua orang tua atau kerabat yang tidak saling mewarisi salah satunya disebabkan karena berbeda agama, maka solusinya adalah diberi wasiat wajibah. Dan jika sewaktu hidupnya tidak berwasiat, maka ahli waris atau wali yang mengurus wasiat dan melaksanakan wasiat tersebut sbertanggungjawab dalam rangka melaksanakan ajaran agama. Juga dapat dipaksa-

kan apabila ia lupa atau lalai melaksanakannya karena sudah menyangkut kepentingan orang lain.

E. Penutup

Hukum kewarisan Islam dapat dirumuskan tidak sebatas hukum waris *faraidh*, tetapi dapat dirumuskan dalam bentuk-bentuk yang sesuai dengan kebutuhan dan rasa keadilan masyarakat. Hal ini karena ayat-ayat al-Qur'an dan hadits kewarisan ketika diturunkan sarat dengan realitas sosial pada masanya. Maka dalam tataran aplikatif peran sebab turunnya ayat begitu penting untuk mengungkap realitas sosial. Dan realitas tersebut secara integral dapat mengungkap kondisi tertentu ketika hukum waris itu diterapkan.

Ada dua kecenderungan yang terjadi dengan perubahan dan pembaharuan hukum Islam termasuk hukum kewarisan:

1. Hukum Islam telah berubah dan bergeser dari orientasinya yang menekankan persoalan ibadah, menjadi persoalan muamalah.
2. Dalam perkembangan kontemporer hukum Islam di Indonesia, termasuk di kawasan Asia Tenggara, menunjukkan bahwa perbedaan itu tidak lagi hanya mengacu pada madzhab yang dipegang selama ini yakni madzhab Syafi'i. Bahkan perbedaan hukum kadang terjadi tidak mengacu pada pemikiran ulama, melainkan langsung berhadapan dengan persoalan kebutuhan hukum yang masyarakat pada masa sekarang.

Berdasarkan uraian di atas, hukum Islam mendatang mestinya diarahkan pada prinsip-prinsip pengambilan putusan hukum agama yang lebih mencerminkan kebutuhan masa sekarang. Bahkan hukum Islam mendatang harus membebaskan diri dari suatu keterpaksaan politik, walaupun kepentingan politik tetap menjadi pertimbangan yang mengarah pada konteks kemaslahatan umum.

Di samping itu, pertimbangan-pertimbangan hukum oleh badan peradilan agama, harus berangkat dari suatu kepastian metodologi yang disepakati untuk menetapkan putusan pengadilan. Metodologi yang memberikan keluwesan pilihan hukum yang sesuai dengan konteks ke-Indonesiaan dan berdasarkan pengalaman yang terjabarkan dalam prilaku anggota masyarakat.

Daftar Pustaka

Abdul Manan. 2005. *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*. Jakarta: Prenada Media Group.

Abū Dawud Sulayman ibn al-'Ath'ath ibn Ishāq. 1952. *Sunan Abū Dawud.* Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabi.

Ahmad Azis. 1956. *Islamic Law in Theory and Practise*. Lahore The All Pakistan Legal Decision.

Ahmad Rosyadi dan M. Rais Ahmad. 2006. *Formalisasi Syari'at Islam dalam Prespektif Tata Hukum Indonesia*. Bogor: Ghalia Indonesia.

Coulson, N. J. 1971. *Saccesion in the Muslim Family*. Cambridge.

Fyzee, A. A. 1964. *Outline of Muhammadan Law*. Third ed, Oxford.

Hasan, M. A. 1973. *Hukum Warisan dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hazairin. 1981. *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'an dan Hadith*. Jakarta: Tintamas Indonesia.

Ibn Hazm. t. th. *al-Muhalla*, Juz IX. Mesir: Dār al-'Alaq.

Imam Syaukani. 2006. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Ismail Muhammad Syah. 1978. *Penggantian Tempat dalam Hukum Waris menurut KUH Perdata, Hukum Adat, dan Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Muhamad Daud Ali. 1992. *Azas-Azas Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers.

Muhammad Atho Mudzhar. 1995. "Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di Dunia Islam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA,* Cetakan Kesatu. Jakarta: Paramadina-IPHI.

Kuntowijoyo. 2008. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.

Robert Roberts. 1925. *The Social Law of The Qoran*, William and Norgate. London: Ltd.

Sajuti Thalib. 1993. *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia,* Cetakan Keempat. Jakarta: Sinar Grafika.

Schacht, Joseph. 1971. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford.

Soerjono Soekanto. 1980. *Intisari Hukum Keluarga*. Bandung: Alumni.

Sugangga, I.G.N. 1995. *Hukum Waris Adat*. Semarang: Universitas Diponogoro.

Ter Haar. 1982. *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat* (Terjemahan K.N.G. Soebekti Proesponoto). Jakarta: Pradnya Paramita.

Wahbah al-Zuhaely. 1989. *al-Fiqh al-Islāmī wa 'Adillatuh,* Juz VIII. Bayrut: Dār al-Fikr.

Wirjono Prodjodikoro. 1980. *Hukum Warisan di Indonesia*. Bandung: Sumur Bandung.

INDEKS

A

A. Djazuli, 25, 26, 27, 28, 29, 46
A. Gani Abdullah, 212
Abd al-Razzāq, 5
Abd. Muin Salim, 227, 248
Abdul Azis Dahlan, 52, 57, 71
Abdul Manan, 330, 338
Abdurrahman Wahid, 163, 166, 167, 169, 173, 179, 187, 209, 219
Abdurrahman., 219
Abu Bakar, 49, 60, 61, 70, 228, 286, 287, 288, 310
Abû Zaid, 76, 78, 83, 85, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 123, 124, 126, 127, 129
Achmad Ali, 39, 44, 264
adatrechts politiek, 200
Agus Salim, 187
ahl al-hall wa al-'aqd, 167
ahli waris, 97, 213, 214, 308, 309, 310, 315, 316, 317, 318, 319, 322, 326, 327, 331, 333, 334, 336
Ahmad Azis, 308, 338
Ahmad Fathoni, 283
Ahmad Hasan Ridwan, 74
Ahmad Sukardja, 63, 65, 66, 68, 71
al-ahwāl al-syakhshiyah, 198
al-ahwāl al-syakhsyiyah, 27
Alfian, 196
al-Ghazali, 31, 33, 34, 37
al-Hadits, 16, 153, 156, 158
Ali bin Abi Thalib, 49, 62, 71, 288, 289
Ali Yafie, 220, 221
al-khurriyah, 229
Allah, 3, 6, 15, 16, 17, 18, 23, 24, 27, 28, 32, 33, 41, 42, 45, 49, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 92, 94, 98, 99, 113, 114, 115, 117, 133, 141, 143, 144, 145, 152, 192, 228, 239, 284, 285, 286, 297, 311, 332
Allah Swt., 49, 52, 53, 54, 57, 62, 63, 68, 94, 133
al-Mashlahah, 3, 7
al-mashlahah al-mursalah, 5, 29
al-musawwah, 229
al-qard al-hasan, 99, 100
al-Qur'an, 2, 3, 6, 8, 10, 13, 17, 19, 21, 35, 41, 80, 86, 92, 93, 94, 95, 111, 113, 114, 115, 116, 139, 140, 143, 156, 158,

162, 167, 171, 227, 228, 231, 238, 241, 245, 246, 248, 297, 307, 309, 310, 312, 315, 318, 337
al-Qur'an, 14, 16, 27, 34, 41
al-Razi, 31
al-Syathibi, 6, 11, 34
al-Thûfi, 148, 151
al-Zuhayli, 151, 332
Amak F. Z, 208, 220
Asep Arifin, 1

B

Badri Khaeruman, 132
Bagir Manan, 206, 220, 272, 273, 280, 290
Baharudin Lopa, 51
BAZNAS, 295, 296, 298, 300, 302
Brunei Darussalam, 195, 196, 197, 200
Busthanul Arifin, 194, 209, 220

C

checksand balances, 259, 271, 273, 274, 275, 277, 279, 280
Chidir Ali, 209, 220
Cik Hasan Bisri, 191, 201, 211, 221, 222
civil law system, 168, 194
civil society, 164, 169, 183, 185, 186, 253
Coulson, 75, 222, 310, 338

D

Dār al-Islām, 233
Daud Beureu-eh, 234, 235
Deddy Ismatullah, 64, 69, 71, 188, 252, 264
Dede Kania, 48
Dede Rosyada, 219, 221
Deliar Noer, 174, 188, 272, 280
dharūriyah, 12, 14, 28, 44, 45, 243
dilālah, 14, 41, 42
dilālah ashliyah, 14
dilālah taba'iyah, 14
distribution of power, 273, 276
DPD, 270, 277, 278
DPR, 267, 268, 274, 277, 278, 280, 293

F

Farid Esack, 76
fath al-dzari'ah, 23, 28
Fathurrahman Djamil., 46
Fazlur Rahman, 77, 85, 88, 244, 249
filsafat ilmu, 2, 11
fiqh, 8, 17, 20, 21, 33, 68, 75, 77, 78, 80, 91, 92, 136, 138, 140, 142, 147, 148, 149, 192, 207, 209, 210, 215, 315, 317
Fiqh al-Aulawiyat, 137, 138
Fiqh al-Maqāshid al-Syari'at, 137
Fiqh al-Muwazanah, 136, 138
Fiqh al-Taghyīr, 137
Fiqh Waqi', 137, 138

Foucault, 89, 128
Fuad Zaen, 290, 305

G

Gadamer, 83, 85, 90, 102, 105, 109, 129
Galanter, 221
GBHN, 193, 201, 202, 270
Gus Dur, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189

H

hadits, 2, 3, 17, 33, 54, 144, 146, 152, 227, 228, 297, 307, 332, 333, 337
ḥajiyāh, 12
hak asasi, 26, 44, 50, 57, 62, 165, 226, 229, 231, 232, 237, 261, 270
hakim, 41, 209, 214, 215, 238, 255, 278, 279, 290, 329, 330, 331, 336
HAM, 48, 49, 50, 51, 53, 57, 58, 60, 62, 63, 70, 71, 185, 253, 269, 281, 293
Harahap, 194, 207, 214, 221
haram, 16, 17, 21, 22, 36, 38, 45, 62, 154, 158, 159, 162, 226
Harun Nasution, 51, 66, 71, 229, 232, 249
Hassan Hanafî, 76, 85, 86
Hasyim Muzadi, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186
Hazairin, 315, 316, 317, 318, 338
hermeneutika neo modernism, 76
hermeneutik-produktif, 76, 85
ḥifzh al-'aql, 3, 44
ḥifzh al-dīn, 3, 13, 44
ḥifzh al-māl, 3, 13, 44
ḥifzh al-nafs, 3, 13, 44
ḥifzh al-nasl, 3, 13, 44
ḥifzh al-ummah, 25, 26, 27, 28, 29
hukum Adat, 204
hukum Barat, 39, 194, 204, 205, 314
hukum Islam, 1, 2, 3, 5, 7, 8, 11, 19, 21, 25, 26, 30, 41, 42, 45, 74, 75, 91, 92, 93, 94, 95, 125, 126, 136, 137, 138, 140, 147, 149, 150, 166, 167, 169, 170, 171, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 217, 218, 219, 233, 237, 238, 239, 241, 243, 244, 246, 247, 310, 311, 312, 313, 314, 318, 327, 329, 332, 336, 337
Hukum kewarisan, 307, 308, 314, 337
human rights, 50

Husain Haikal, 229

I

Ibn Hazm, 152, 334, 335, 338
Ibn Qayyim, 32, 139, 150, 188
Ibn Taimiyyah, 32
Ignaz Goldziher, 5
ijtihad., 8, 10, 28, 31, 34, 239, 246
impeachment, 275
Indria Samego, 281
Iran, 195, 196, 197, 198, 200
Islamic states, 192
islamic studies, 83
Ismail Sunny, 281
istinbāth al-aḥkām, 9, 218
ius curia novit, 329

J

Jimly Asshiddiqie, 165, 189, 253, 254, 264, 281
Joko Widodo, 267, 268
Joseph Schacht, 4, 47, 74, 310
Juhaya S. Praja, 37, 46, 245, 249
Jusuf Kalla, 239, 267, 268

K

kharaj, 287
khayr jumhūriyah, 167
khayr mamlakah, 167
KHI, 207, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 315, 327, 328, 329, 334, 335, 336
Khulafaurasyidin, 49
Kompilasi Hukum Islam, 168, 207, 210, 211, 219, 220, 221, 236, 239, 315

L

Lā ilāh illa al-Lāh, 52
law in the book, 255
legal culture, 193, 254, 263
legal structure, 193, 254, 263
legal substance, 193, 254, 263
Lev, 201, 222, 256, 264
lex nonscripta, 191
lex scripta, 191

M

M. Atho Mudzhar, 219, 316
M. Rais Ahmad, 311, 338
M. Tahir Azhari, 49
Ma'ruf Amin, 218, 222
madzhab Hambali, 198
madzhab Hanafi, 198
madzhab Maliki, 31, 198
madzhab Syafi'i, 197
madzhab Syi'ah, 197, 198
Majelis Ulama Indonesia, 191, 217, 218, 222, 226, 334
makruh, 16, 17, 36, 38
Maqāshid al-Syarī'ah, 1
Maroko, 79, 195, 196, 197, 198, 200, 211, 316
Marzuki Wahid, 250
mashlaḥah mu'tabarah, 7, 16, 19
mawali, 315, 316, 317, 320, 324
metode ijtihad, 9, 34, 218

Mieke Komar, 257, 264
min janīb al-adam, 12
min janīb al-wujūd, 12
MMR, 1, 163
Moh. Mahfud, 281
Msy, 1, 10
Muadz bin Jabal, 284, 285
mudarabah, 19
Muhammad Abduh, 4, 47
Muhammad Khalid Mas'ud, 5
Muhammad Siraj, 192, 222
Muhammad Syahrûr, 76, 78, 85, 87, 93
Muhammadiyah, 217, 218, 219, 222, 229, 239, 249
mujtahid, 8, 9, 20, 42, 97, 142, 246
mukallaf, 11, 15, 16, 17, 22, 43
Munawir Sjadzali, 62, 72, 166, 189, 229, 250, 316, 339
murabahah, 19
Muslim countries, 192
mustahab, 17
Musthafa Syalabi, 30, 47
Mustofa, 163

N

Nabi Muhammad Saw, 2, 27, 52, 54, 57, 58, 66, 67, 68, 70, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 332
Nahdlatul Ulama, 38, 47, 163, 166, 187, 188, 217, 218, 223, 239
nation state, 167, 169, 178, 195
Nurcholish Madjid, 51, 52, 55, 72
Nurrohman Syarif, 224

O

Orde Baru, 168, 202, 203, 260, 291, 292

P

Pakistan, 195, 196, 197, 200, 222, 308, 316, 338
Pancasila, 165, 172, 173, 175, 179, 184, 188, 196, 202, 203, 234, 235, 269
perbankan syari'ah, 20
Persatuan Islam, 162, 217, 219, 223
Piagam Jakarta, 199, 225, 233, 234, 235, 236
Piagam Madinah, 26, 50, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 229
plaatsvervulling, 213, 318
politik hukum, 42, 43, 168, 192, 193, 194, 200, 201, 202, 204, 205, 247, 286, 312
Putusan Pengadilan, 329

Q

qashd al-mukallaf, 11
qath'iy al-dalālah, 42

R

Rahmat Rosyadi, 311
rahmatan li al-'ālamīn, 23

Ralf Dahrendorf, 226, 250
Rasyid Ridha, 5
receptie theorie, 200
receptio in complexu theorie, 200
Rechtsstaat, 163, 164, 165, 166, 170, 174, 181, 182, 183, 186, 275
Rifyal Ka'bah, 219, 222
rukhsah, 13, 22, 43, 143
rule of law, 184, 186, 230, 231, 232, 237, 253

S

sadd al-dzara'i, 24
Sajuti Thalib, 316, 317, 339
Saudi Arabia, 141, 195, 196, 197, 198
separation of powers, 272
Setya Novanto, 267
Setya Novanto, 268
Setya Novanto, 280
Siah Khosyi'ah, 307
sistem hukum, 3, 21, 23, 93, 168, 191, 193, 194, 201, 202, 204, 205, 206, 210, 217, 219, 227, 242, 246, 247, 254, 255, 256, 258, 263, 291, 302, 315, 329
siyāsah syari'ah, 42
Snouck Hurgronye, 313
Subhi Mahmassani, 5
Sudirman Said, 267
Sudirman Tebba, 192, 222
Sukarno, 225, 235
Sunnah, 2, 8, 10, 13, 17, 19, 35, 41, 80, 91, 92, 96, 139, 140, 150, 152, 171, 197, 227, 228, 246, 312
sunnatullah, 63
Suparman Usman, 293, 306
Surin Pitsuan, 193, 200, 223
syari'at Islam, 45, 91, 165, 169, 224, 225, 226, 227, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 295, 300

T

ta'wîl, 84, 108, 110, 123
tafsîr al-Qur'ân, 75, 83
tafsîrbi al-ma'tsûr, 83, 84
tafsîr bi al-ra'yi, 83, 84
Tahir Mahmood, 192, 200, 223
taḥqīq al-manāth, 9, 10
taḥsīniyah, 12, 28, 243
takhrīj al-manāth, 9, 10
taṯḥbīq al-aḥkām, 9
tawassuth, 139, 140, 181, 183, 186
Taysîr al-Fiqh, 140, 150
teori batas, 96, 99, 125, 126
teori fiqh, 77
teori kemaslahatan, 1, 19
teori makna-signifikansi, 126
teori *naskh-mansûkh*, 78
teori tujuan hukum, 1, 2, 9, 36, 45
Tom Campbell, 51

Trias Politica, 271, 276
tujuan hukum, 1, 2, 6, 9, 10, 12, 13, 14, 17, 20, 21, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 254
turats qadîm, 77

U

Umar bin Khattab, 49, 61, 70, 146, 287, 288
ummatan wāhidah, 27
ushūl al-fiqh, 17
Usman bin Affan, 62, 238, 288
Utang Rosidin, 267
Utrecht., 281

V

Van Dijjk, 249
van Vallenhoven, 312
von Grunebaum, 5, 6, 47

W

Wahab Afif, 27, 171, 188
Wahbah al-Zuhaely, 339
wajib, 12, 16, 17, 24, 36, 37, 39, 45, 50, 51, 93, 99, 173, 184, 210, 229, 286, 288, 295, 301, 330, 334
Wantjik Saleh, 209, 223
weltanschauung, 84

Y

Yusuf al-Qaradhâwi, 137
Yusuf al-Qardhawi, 21
Yusuf Musa, 227, 250

Z

zakat, 12, 99, 100, 136, 143, 144, 145, 243, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304
zhanniy al-dilālah, 42
Zuffran Sabrie, 209, 223

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Struktur hukum Islam meliputi beberapa gugus, yakni syari'ah, ilmu, fiqh, fatwa, qanun, qadha, idarah, amal, dan adat. Sementara itu, substansi hukum Islam meliputi beberapa bidang yang mengalami perkembangan dalam berbagai komunitas dari waktu ke waktu. Bidang tersebut meliputi ibadah, munakahah dan kewarisan, muamalah, jinayah, ranah siyasah, aqdhiyah, dan bidang lainnya yang masih terus berkembang sesuai dengan perkembangan institusi sosial. Sistem hukum Islam itu berinteraksi dengan sistem hukum lainnya, yakni sistem hukum Eropa Kontinental, sistem hukum Anglo Sakson, dan sistem hukum lokal. Ketika terbentuk berbagai negara nasional dalam berbagai kawasan, terjadi proses integrasi antar berbagai sistem ke dalam sistem hukum nasional tanpa kehilangan otonominya. Hukum Islam dan sistem lainnya, menjadi "bahan baku" dalam pengembangan sistem hukum nasional, dalam hal ini sistem hukum nasional Indonesia.

Isi tulisan dalam buku ini disusun secara kronologis. Mulai dari produk pemikiran para pakar (fiqh atau fatwa), transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional (qanun), alokasi produk trasformasi tersebut, hingga produk badan peradilan (qadha). Pemikiran merupakan pergulatan kreatif di kalangan para pemikir dengan mengerahkan daya berpikir dan menggunakan cara berpikir tertentu. Secara spesifik, pemikiran itu tampak dalam produk berpikir deduktif dari sumber dan dalil hukum yang otentik melalui ijtihad. Sedangkan transformasi hukum berupa proses alokasi hukum Islam ke dalam hukum nasional yang berpijak pada politik hukum. Selanjutnya alokasi produk transformasi tampak dalam substansi peraturan perundang-undangan mengenai bidang hukum tertentu yang memiliki daya ikat dan daya atur. Bahkan daya paksa. Selain itu terjadi perubahan bentuk, dari produk pemikiran yang "beragam" menjadi produk badan penyelenggara negara yang bersifat "seragam". Sementara itu, penerapan hukum terhadap peristiwa hukum yang konkret tampak dalam produk badan peradilan; juga dalam perilaku memola.

MMR
Madrasah Malem Reboan

ISBN 978-602-51281-4-1

9 786025 128141